
3 1761 09704047 1

Toronto University Library

Presented by

Herr J. St Goar - Frankfort on Main

through the Committee formed in

The Old Country

to aid in replacing the loss caused by

The disastrous Fire of February the 14th 1890

Biblische Abhandlungen.

BIBLISCHE
ABHANDLUNGEN

von

Johann Georg Sommer,
Licentiaten der Theologie und Privatdocenten an der Rheinischen Universität
zu Bonn.

Erster Band.

Bonn.
H. B. König.
1846.

Inhalt.

		Seite
I.	Erklärung des Sela	1—84.
II.	Vom Reim in der hebräischen Volkspoesie	85—92.
III.	Die alphabetischen Lieder von Seiten ihrer Structur und Integrität	93—182.
IV.	Rein und Unrein nach dem mosaischen Gesetze, mit besonderer Rücksicht auf den Unterschied reiner und unreiner Thiere	183—367.



Erklärung des Sela.

Nicht mit Unrecht pflegt man in neuerer Zeit das Sela räthselhaft zu nennen. Es verdient dieses Epitheton nicht allein darum, weil es wie ein anderes dunkeles Wort oder ein unbekannter Name den Schrifterklärern von jeher Schwierigkeiten gemacht, und den mannigfachsten Deutungsversuchen zum Trotz auch heut zu Tage noch immer zu errathen bleibt; sondern vielmehr, weil es verschiedenartiges, das sich nicht unter eine höhere Einheit bringen lassen will, in sich zu enthalten, und somit in seinem Wesen selbst etwas räthselhaftes zu haben scheint. Halten wir eine Reihe von Selastellen zusammen, so möchten wir kein Bedenken tragen, den jüdischen Schriftgelehrten Recht zu geben, welche im Worte einen zum Liedertexte gehörigen Ausdruck, eine Zeitbestimmung erkannten. In einer andern Reihe dagegen erscheint es ganz offenbar vereinzelt und ausser dem Texte stehend; die Psalmstellen aber, in welchen es vorkommt, sind so affectvoll, dass wir darin einen Ausruf des Dichters, welcher seiner lebhaften Empfindung Raum geben wollte, zu gewahren meinen. An andern Stellen wieder glauben wir aus der stetigen Aufeinanderfolge des Sela am Schlusse der einzelnen Strophen zu erkennen, dass es ein Strophentheiler sei, somit eine prosodische Bestimmung habe. Wiederum an andern, wo solche Regelmässigkeit fehlt, werden wir durch die Stellung des Wortes bei grösseren Absätzen des Liedes, wo der Gedanke zu Ende durchgeführt und eine Pause anzunehmen ist, an jene Bedeutung erinnert, welche die alte griechische Bibelübersetzung dem Sela beilegt, wonach es nämlich ein Zwischenspiel während der Pause bezeichnen, also eine musikalische Bestimmung haben soll. Solche seltsame Vieldeutigkeit verursacht dem Erklärer, wie leicht begreiflich, erhebliche Schwierigkeiten. Ueberdiess fehlen fast gänzlich die Mittel um den

Proteus in seinem eigentlichen Wesen zu erkennen; denn Ueberlieferung steht hier gegen Ueberlieferung, ein Zeugniss streitet wider das andere, und somit sind wir historischer Seits völlig verlassen. Allerdings ist man in neuerer Zeit, wenigstens nach den Psalmauslegungen zu schliessen, in der Deutung des früherhin so sehr verschieden aufgefassten Wortes zu einer gewissen Uebereinstimmung gelangt; allein diese hat, die Wahrheit zu gestehen, keinen anderen Werth als den einer stillen Uebereinkunft, die Sache auf sich beruhen zu lassen. Denn es möchte nicht schwer zu erkennen sein, dass gegen die übliche Erklärung des Sela als Pause nicht weniger einzuwenden sei als gegen eine beliebige andere; und meint man, es wäre ein Intermezzo der Instrumente gewesen, so wird man auch dabei schwerlich das rechte sich vorstellen.

Der Gegenstand mag für unwichtig gehalten werden, und nicht mit Unrecht; jedoch an welchem neuen, wie immer auch vereinzelten Punkte das Alterthum in seinen Einrichtungen und Absichten richtig erkannt und gewürdigt wird, von da ergeben sich auch neue Aufschlüsse für andere und wichtigere Momente, und die Wissenschaft des Alterthums, hier die Schriftwissenschaft wird gefördert. Von dieser Seite möchte also wohl eine Specialuntersuchung über den fraglichen Gegenstand keiner Apologie bedürfen; den Einwand aber, dass man in dieser so oft verhandelten Sache doch zu keinem genügenden Aufschlusse gelangen könne, hoffen wir durch die nachfolgende Untersuchung selbst zu widerlegen.

Wir beginnen mit den Erklärungen, welche wir aus älterer und neuerer Zeit über das Wort vorfinden, dieselben gemäss ihrer Entstehung uod Begründung auffassend und beurtheilend. Genügen die bisherigen sämmtlich nicht, so haben wir vor allen Dingen ein Verfahren zu ermitteln, das uns zur Beantwortung der vorliegenden Frage gelangen lässt, und hiernach unsere Untersuchung einzurichten. Jedenfalls muss die auf Richtigkeit Anspruch machende Deutung für sämmtliche Stellungen des Sela befriedigen und sie leicht und sicher aus seiner Grundbedeutung und Bestimmung herzuleiten verstatten.

Von der jüdischen Ueberlieferung dürften wir uns wohl zunächst eine sichere Auskunft versprechen, da das Sela an zu vielen und zu auffälligen Stellen im A. T. vorkommt, als dass es der Aufmerksamkeit der Schriftgelehrten entgehen konnte; und überdiess zu vermuthen steht, dass dasselbe etwas zum Cultus Gehöriges be-

zeichnet habe. Für diesen aber, auch seinen kleinlichsten Umständen und Einzelheiten nach, hatte die Tradition ein reges Interesse und getreues Gedächtniss. Wenn irgend wo, so möchten wir glauben, sei der Sinn des Wortes in den alten jüdischen Uebersetzungen der Schrift sicher überliefert anzutreffen, zumal die hellenistische LXX aus einer Zeit, da der Tempeldienst zu Jerusalem noch in voller Blüthe stand, hervorgegangen ist, und andererseits die aramäischen Targums sich auf die traditionelle Schriftgelehrsamkeit der Schulen gründen. Allein wie berechtigt auch unsere Erwartung ist, in beiderseitiger Ueberlieferung eine Uebereinstimmung zu finden, so sehen wir uns doch getäuscht; beide geben etwas völlig verschiedenes.

Demzufolge halten wir sie auseinander und betrachten zuvörderst die **Targums** und die denselben sich anschliessenden späteren Exegeten. Von dieser Seite hören wir, dass Sela „in Ewigkeit“ bedeute. Der Targum des Jonathan fasst das Wort überall in solchem Sinne auf; gewöhnlich wird dafür לְעָלְמָא oder לְעָלְמִין gesetzt, auch לְעָלְמֵי עָלְמִין Ps. 44, 9., עַד־עָלְמֵי עָלְמִין Ps. 48. 9., לְאָלְמָא דְאָתֵי saeculo venturo Ps. 49, 14., לְחַיֵּי עָלְמָא in vitam aeternam Ps. 39, 6. Dieses wird mit dem übrigen Texte, wobei sich das Sela findet, so gut es geht verbunden. So ist Ps. 84, 5. יְהַלְלוּךָ סֶלָה übersetzt: sie werden dich preisen in Ewigkeit; Hab. 3, 9. שְׁבֻעוֹת מַטּוֹת אֹמֶר סֶלָה: wegen des Bündnisses, welches dein Wort mit den Stämmen für die Ewigkeit geschlossen hat. Ja Hab. 3, 3. wird סֶלָה sogar zum Anfange einer neuen Versstiche gemacht, und סֶלָה כִּסָּה שָׁמַיִם הוֹדוֹ gedeutet: durch ewige Kraft (בִגְבוּרַת עָלְמִין) bedeckten sich die Himmel mit seinem herrlichen Glanze. — Mit dieser Auffassung stimmt nicht allein der Targum Josephs des Blinden, sondern auch das übrige aramäisch redende Judenthum älterer Zeit überein. Der Talmud (Erubim c. 5. f. 54.) bezeichnet die drei נֶצַח סֶלָה וָעֶד als gleichbedeutend, und hat damit jener Erklärung seine Auctorität beigelegt. Von dem Talmud und den Targums, welche zeigen, dass diese Deutung die palästinensische, oder doch aramäisch-jüdische gewesen, können wir in noch frühere Zeiten zurückgehen, wo wir sie selbst bei hellenistischen Uebersetzern antreffen. **Aquila** giebt Sela durch *ἀεί* wieder, in Folge dessen **Hieronymus**, der diesen diligentissimus verborum hebraeorum explicator mit seinen rabbinischen Lehrern in Uebereinstimmung fand, jene andere sonst bei den Christen gangbare Uebersetzung *διάψαλμα* fallen liess und ‚semper‘ setzte. Die **Ed. quinta** schreibt *διαπαντός*, die **sexta** *εἰς τέλος*, **Theodotion** und **Symmachus** schwanken und

wissen nicht, wem zu folgen sei. In den Psalmen schreiben sie mit der LXX *διάψαλμα*; im Habakuk aber setzt Σ. *εἰς τὸν αἰῶνα* und Θ. *εἰς τέλος*. Vom Syrer liesse sich ein Aehnliches sagen, da das Sela in den Psalmen (nach der Ausgabe der Peschito in den Polyglotten) meist durch ܕܝܐܦ, eine Abkürzung von ܕܝܐܦܣܠܡܐ *διάψαλμα* (vergl. die hexaplarische Uebersetzung vom dritten Capitel des Habakuk) wiedergegeben ist; im Habakuk dagegen ist die aramäische Auffassung befolgt. Jedoch ist es erweisbar, dass das griechische Wort im syrischen Texte nur eine Interpolation späterer Zeit sei *). Die rabbinischen Schrifterklärer konnten mit grösserer Si-

---

*) Gerade in den Psalmen hat der ursprüngliche Text der Peschito mehr gelitten, als in irgend welchem anderen Buche, weil die abschreibenden Mönche, vorzugsweise mit diesem Schrifttheile aus der kirchlichen Praxis vertraut, sich einer gewissen Nachlässigkeit in der Benutzung des zu übertragenden Textes überliessen und auf diese Weise mancherlei Aenderungen hineinbrachten. Spätere Hände haben sich nicht weniger dabei geschäftig bewiesen. Daher variiren die Codices und die Ausgaben. Der Text der Londoner Polyglotte steht der Erpenischen Ausgabe von 1625, abgedruckt von Dathe (Psalterium Syriacum 1768) an Ursprünglichkeit wohl in manchen Punkten nach. In jenem ist Sela ein paar Mal Ps. 3, 9. 24, 10. durch ‚in Ewigkeit' übertragen; über vierzig Mal steht ‚diapsalma.' Jedoch ist dieses erst ein späterer Nachtrag, denn während die Peschito sonst den hebräischen Text zum Grunde legt, ist das Δ. aus der LXX, vermuthlich den syr. Verss. derselben entlehnt, weil es an verschiedenen Stellen gelesen wird, wo sich im hebräischen Texte kein entsprechendes Sela findet, wohl aber in allen oder etlichen Codd. der LXX ein Δ; so in Ps. 34, 11. 37, 36. 38, 19. 48, 14. 50, 15. 80, 8. 138, 13. (nach der Zählung des hebräischen Textes.) Auch ist es mitunter um einen Vers zu früh (Ps. 68, 32.) oder einen Vers zu spät (Ps. 68, 9.), oder zweimal statt einmal in einen Vers gesetzt (Ps. 52, 5.), woran sich zugleich die Flüchtigkeit des Interpolators zu erkennen giebt. Im Erpenischen Texte findet sich *διάψαλμα* nirgends; dagegen fünf Mal die Uebersetzung: in Ewigkeit Ps. 3, 9. 4, 3. 24, 10. 64, 4. 67, 7. Auch dieses möchte weniger für ursprünglich als vielmehr für einen gelegentlichen Nachtrag fremder Hand anzusehen sein. Hätte nämlich der Uebersetzer des Psalters diese Auffassung für die richtige gehalten, so würde er sie schwerlich so selten, sondern überall befolgt haben, wie der Chaldäer gethan hat. Uebrigens lässt sich auch von mehreren dieser Stellen ziemlich sicher nachweisen, dass das Wort: in Ewigkeit erst später hineingekommen sein müsse. In der Textrecension,

cherheit verfahren, da Targums und Talmud die gangbare Deutung ihnen genugsam verbürgten. Mit der hellenistischen Auffassung war man zwar nicht unbekannt, mochte sie jedoch nicht annehmen. Ueberdiess hatte das Sela in der Bedeutung von לעולם schon frühe auch liturgische Anwendung gefunden, und wurde als wohlklingendes Schlusswort ein- oder mehrmal hinter das Amen von Gebeten oder sonstigen Formularen gesetzt. Es galt auch als ein Wort von ähnlicher Bedeutung wie Amen. Daher bestimmt Aben Esra den Sinn des Sela in dieser Weise: כן הוא או כן ככה ואמת הדבר ונכון הוא „So ists oder so, und wahr ist das Wort und recht!" Das ist auch die erweiterte Bedeutung von לעולם (= אמן = סלה), wie sie im formularischen Gebrauche längst feststand. Wenn aber Aben Esra das Sela nur als Bekräftigungswort wollte gelten lassen, so fand er sich hiezu dadurch veranlasst, weil es seiner exegetischen Aufmerksamkeit nicht entgangen war, dass סלה die zeitliche Bedeutung ‚in Ewigkeit' nicht haben könne. Er verwirft sie und führt einige Stellen an, aus welchen die Unrichtigkeit der gewöhnlichen Auffassung hervorgehe, Hab. 3, 3. „Gott kam von Theman und der Heilige vom Berge Paran, Sela." vergl. v. 13. Ps. 81, 8. „Ich erhörte dich in der Hülle des Donners, und prüfte dich am Wasser des Haders, Sela. — Diese Stellen lassen sich leicht vermehren. Unpassend stünde Sela im angegebenen Sinne Ps. 21, 3. „Den Wunsch seines Herzens gabst du ihm, und das Verlangen seiner Lippen versagtest du nicht (Sela

---

welcher die Codices der Waltonschen Ausgabe angehören, hat Ps. 4, 3. jene Uebersetzung noch nicht gestanden, vielmehr bleibt hier das Sela unausgedrückt; und Ps. 66, 4. u. 7. findet sich *διάψαλμα* statt: in Ewigkeit; was nicht gesetzt wäre, wenn sich am Orte schon eine Uebertragung vorgefunden hätte, vergl. Ps. 3, 9. 24, 10. So wird es denn wahrscheinlich, dass der ursprüngliche Uebersetzer mit dem Sela ebenso wie mit den sonstigen musikalischen Beischriften verfahren ist, d. h. er hat sie als unverständlich übergangen und unbeachtet gelassen. Der Uebersetzer der Propheten, nach der Verschiedenheit seiner Arbeit zu schliessen, ein anderer als der der Psalmen, hat sich mehr um die jüdische Auslegung gekümmert. Belehrt, dass סלה = לנצח sei, schreibt er Hab. 3, 13. ‚in Ewigkeit', v. 9. aber setzt er den Sinn von נצח in einen ihm geläufigeren um, woher die bezüglichen Worte שְׂבֻעוֹת מַטּוֹת אֹמֶר סֶלָה bei ihm so lauten: Es sättigen sich die Pfeile durch dein herrliches Wort (ܢܨܝܚܐ=) ܡܫܒܚܐ ܒܡܐܡܪܟ.

=) in Ewigkeit“, denn hier ist von einer geschichtlichen, eben erfahrenen Hülfe die Rede. Ps. 32, 4. „Tag und Nacht lastete auf mir deine Hand, mein Lebenssaft vertrocknete wie in Sommers Dürre (Sela =) in Ewigkeit.“ Ps. 39, 6. „Gar vergänglich ist jeglicher Mensch, wie fest er stehe (Sela =) in Ewigkeit.“ Ps. 60, 6. „Du gabst deinen Verehrern ein Panier sich zu erheben um der Wahrheit willen (Sela =) in Ewigkeit.“ Hier ist wieder von einer historischen Thatsache die Rede. Ps. 66, 15. „Brandopfer von Mastvieh opfere ich dir sammt dem Fette der Widder, Rinder bring ich dir dar sammt Böcken (Sela =) in Ewigkeit.“ Der Sänger spricht von seinem Gelübdeopfer, das eben dargebracht ist. Ps. 68, 8. „Gott, da zu auszogest vor deinem Volke her, als du einherschrittest durch die Wüste (Sela =) in Ewigkeit.“ Ps. 76, 4. „Seine Wohnung ist auf Zion; da zerbrach er des Bogens Blitze, Schild und Schwert und Kriegeswaffen (Sela =) in Ewigkeit.“ Ps. 77, 16. „Du hast dein Volk erlöst mit starkem Arm, die Söhne Jacobs und Josephs (Sela =) in Ewigkeit.“ Hier ist die Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft gemeint. Ps. 83, 9. „Auch Assyrien schliesst sich ihnen an und leihet seinen Arm den Söhnen Lots (Sela =) in Ewigkeit.“ Ps. 82, 2. „Wie lange wollt ihr — — die Partei der Frevler nehmen (Sela =) in Ewigkeit?“ Ps. 87, 6. „Jehova zählet verzeichnend die Völker, die daselbst geboren sind (Sela =) in Ewigkeit.“ So sinnwidrig das Sela hier stünde, so überflüssig wäre es in folgenden Stellen, weil nämlich לְעוֹלָם oder עַד עוֹלָם oder ein ähnliches Wort ausdrücklich dabei steht: Ps. 44, 9. „Gottes rühmen wir uns alle Zeit und deinen Namen preisen wir (לְעוֹלָם) ewiglich (סלה =) in Ewigkeit“; Ps. 48, 9. „Wie wir's vernommen, so sahen wir's, in Jehovas der Heerschaaren Stadt, unseres Gottes Stadt: Gott erhält sie (עַד עוֹלָם סֶלָה) ewiglich in Ewigkeit.“ Ps. 84, 5. „Heil den Bewohnern deines Hauses, immerfort (עוֹד wie Gen. 46, 29.) preisen sie dich (סלה =) ewiglich.“ Ps. 89, 5. „In Ewigkeit (עַד עוֹלָם) will ich deinen Samen befestigen und gründen (לְדֹר וָדוֹר) von Geschlecht zu Geschlecht deinen Thron (סלה =) ewiglich.“ Da ist לדור ודר = עד עולם und das סלה im Sinne von ‚ewiglich‘ wie in den voraufgehenden Stellen vollkommen überflüssig. — Es ist hiernach augenfällig, dass Sela nicht die Bedeutung ‚in Ewigkeit‘ haben könne, und die Tradition somit hier wie öfter falsch berathen sei *). Gegen dieselbe erklärt sich denn auch Aben Esra:

*) Man möchte nur fragen, wie man dazu kam, dem Worte einen so

יפרשו סלה כמו לנצח ואיננו נכון „Man deutet סלה wie לנצח ‚in Ewigkeit‘ und das ist nicht richtig.“ Wie sehr wir auch hierin dem gelehrten Schriftforscher beistimmen, so können wir es nicht in Ansehung der von ihm als richtig bezeichneten Erklärung, wonach es so viel als ‚Amen‘ wäre. Allerdings hatte letztere einen Vorzug vor

---

fremden Sinn unterzuschieben. Jedenfalls wusste man den rechten nicht, und musste sich also umsehen, die Bedeutung des Sela zu finden. Hier bot der Parallelismus der Glieder eine Aushülfe, welche den Sinn des Wortes im Allgemeinen sicher bestimmen zu lassen schien. Man betrachte Ps. 61, 5. „Ich möchte weilen in deinem Zelte (עוֹלָמִים) ewiglich, mich flüchten in deiner Flügel Schirm (סֶלָה) für immer.“ Jenem ע״ im ersten Gliede entspricht scheinbar ס׳ im zweiten, und der Schluss, dass diese letzten Worte beider Glieder synonym seien, lag nahe. Dasselbe ist Ps. 89, 38. der Fall: „Wie der Mond soll Davids Same bestehen (עוֹלָם) ewiglich, und der Zeug' in den Wolken ist wahrhaft (סֶלָה) immerdar.“ Ferner Ps. 77, 10. „Hat Gott der Gnade vergessen, verschlossen im Zorne sein Erbarmen (סֶלָה) für immer?“, wo שָׁכַח חַנּוֹת ‚der Gnade vergessen‘ dem קָפַץ רַחֲמָיו סֶלָה ‚das Erbarmen für immer verschliessen‘ als synonym betrachtet werden konnte. Was so der synonyme Parallelismus deutlich zu erweisen schien, gab einen befriedigenden Sinn in einer grossen Anzahl anderer Selastellen, z. B. Ps. 50, 6. „Gott ist Richter (סלה) in Ewigkeit“, Ps. 55, 20. „Gott thronet von Alters her (סלה) bis in Ewigkeit“, Ps. 75, 4. „Es beben die Erd' und ihre Bewohner, ich stelle fest ihre Säulen (סלה) für immer.“ Ps. 85, 3. „Du hast die Schuld deines Volkes vergeben, hast verziehen alle seine Sünden (סלה) in Ewigkeit.“ Ps. 140, 4. „Gift der Otter ist unter ihre Lippen (סלה) immerdar.“ Ps. 143, 6. „Ich breite meine Hände nach dir aus, gleich schmachtendem Lande lechzet meine Seele nach dir (סלה) immerdar.“ Vergl. Ps. 3, 3. 5. 9. 4, 3. 5. 7, 6. 24, 10. 46, 8. 12. 47, 5. 52, 7. 59, 14. 62, 5. 9. 66, 7. Hieran hatte die alte Exegese Beweises genug. Bemerkte man weiter, dass das Sela auch wohl in den „Gebeten“ den Schluss mache, wie es der Fall ist bei Ps. 3. 9. 24. 46., so durfte es wohl auch in anderer Hinsicht noch wie לעולם ועד gebraucht werden, nämlich als bekräftigendes Schlusswort gleich Amen; und so wendete es denn auch das rabbinische Judenthum an. — Dass es aber in andern Stellen nicht in jenem Sinne stehen könne, sondern nothwendig eine andere Bedeutung haben müsse, beachtete man nicht; oder half sich auf die eine oder andere Weise in der Erklärung, wie wir's in den Targums und den rabbinischen Commentaren sehen.

der gewöhnlichen, denn die parenthetische Stellung des Wortes war dabei anerkannt; aber beide Deutungen hängen ihrem Ursprunge nach zu enge mit einander zusammen, als dass jene ohne diese fallen könnte. Aben Esra bemerkte nicht, dass wenn er diese Deutung beseitigte, er seiner eigenen auch den Grund nahm, denn die gangbare Anwendung des Sela als Amen beruhte auf der Deutung desselben als לָנֶצַח. Die meisten rabbinischen Schrifterklärer blieben bei der traditionellen Auffassung, wie uns Kimchi meldet, welcher die Ansicht des gelehrten Aben Esra nur als eine vereinzelte mittheilt. In gleicher Weise bewahrte auch Kimchi seine Schriftforschung von äusserem Einflusse möglichst unabhängig, und stimmte der Tradition nicht bei, aber auch nicht dem Aben Esra, sondern versuchte eine eigene Erklärung. Er bemerkt zu Ps. 3, 3. „Der weise Aben Esra gesegneten Andenkens erklärt Sela für gleichbedeutend mit אמת W a h r h e i t, ich aber sage, dass es kein Wort sei, das zum Sinn des Verses gehört (מלת ענין), sondern ein Zeichen, die Stimme zu erheben (פי' לשון הגבהה); von סֹלּוּ הַמְסִלָּה“ (Jes. 62, 10. also סלל erheben). In gleicher Weise spricht er sich in seinem Lexikon aus, wo er noch zum Beweise, dass Sela ein Musikzeichen sei, dieses anführt, es komme nur in den Psalmen und dem Gebete des Habakuk vor, welches auch gesungen wäre. An den Stellen, wo Sela stünde, sei die Stimme erhoben worden. — Die Richtigkeit seiner Bemerkung, dass Sela überhaupt nicht in den Liedertext gehöre, sondern eine für sich bestehende, die musikalische Aufführung der Psalmen betreffende Note sei, musste den Späteren einleuchten, und Kimchis eben angegebene Deutung gewann grossen Beifall, namentlich bei den christlichen Exegeten des sechzehnten und siebenzehnten Jahrhunderts *). — So war von jüdischen Schriftforschern selbst die altjüdische Ueberlieferung aramäischer Seits in ihrer Unrichtigkeit nachgewiesen und verlassen worden.

---

*) P. Ravanellus (Praelect. super Ps., ad Ps. 3, 9.: Cantor ubi ad hanc vocem pervenerat, attollebat vocem suam et hoc signum erat: gravem ibi sententiam contineri in quam animus intendendus erat.), Matth. Polus (quasi cantores in locis hisce decantandis una cum corpore vocem sive gaudii sive moeroris causa intendissent, eoque signo mentes suas aliorumque ad attentionem et contemplationem istorum quae canebantur excitassent.), Io. Calvinus, Hen. Moller, Franc. Vatablus, Matth. Flacius, Ed. Leigh, De Muis, Grotius, Genebrardus, Mariana, Bodinus u. a.

Wir wenden uns zur anderen Seite, der hellenistischen, und zu den sich dieser anschliessenden Schrifterklärern. Die LXX giebt wie die Targums auch eine sich gleichbleibende Uebertragung des Sela, jedoch, wie schon bemerkt worden, eine andere. Sie setzt *διάψαλμα*. Sonderbarer Weise aber kann keiner der Alten die Bedeutung dieses griechischen Wortes mit Sicherheit angeben. Es ist ein Gegenstand vielseitiger Nachfrage, worauf man wohl allerlei, aber etwas rechtes und bestimmtes nicht zu antworten weiss. Bei Origenes hatte jemand um die Bedeutung des Ausdruckes nachgefragt, aber er wusste ihm nur die Abweichung der verschiedenen Uebersetzungen anzugeben, und überliess ihm selbst die Entscheidung: *Πότερον δὲ μουσικοῦ τινος μέλους ἢ ῥυθμοῦ γινομένης ἐναλλαγῆς ἔγραψαν τὸ διάψαλμα οἱ ἑρμηνεύσαντες, ἢ ἄλλως κινηθέντες, καὶ σὺ ἐπιστήσῃς.* (Ex comm. ad Ps., Or. Opp. ed. Delarue, II. p. 516.) An einer andern Stelle, in den Fragmenten seines Commentars zu den Psalmen (Opp. II. p. 522.) spricht er sich in gleicher Weise unsicher über das Wort aus. *Ἐν οἷς τὰ διαψάλματα φέρεται, ἐν τούτοις ὁ Ἀκύλας ἀντὶ τοῦ διαψάλματος πεποίηκεν ἆσμα* (leg. *ἀεί*)· *ἡ δὲ πέμπτη ἔκδοσις διὰ παντός· κατὰ δὲ παρ' ἡμῖν ἀντίγραφα καὶ κατὰ Σύμμαχον, ἔοικε μουσικοῦ τινος μέλους ἢ ῥυθμοῦ τροπῆς γενομένης ἡ τοῦ διαψάλματος παρακεῖσθαι παρασημείωσις· πολλάκις δὲ καὶ διανοίας ἐναλλαγὴ γίνεται ἐν τοῖς διαψάλμασιν, ἤδη δέ ποτε καὶ προσώπου μεταβολή.* Eben so wenig wissen sich die Späteren zu helfen. Athanasius (in synopsi script. sacr. XIII.) begnügt sich anzugeben, wo das schwierige Wort vorkomme, und in welchen Theilen des Psalters es ganz fehle; jedoch auf die Deutung lässt er sich nicht ein. Eusebius von Cäsarea deutet gar das *Δ.* mystisch, nämlich auf ein zeitweiliges Aufhören der Einwirkung des heiligen Geistes auf den Sängerchor; wobei ihm wahrscheinlich die angebliche Bedeutung ‚Aenderung, Wechsel‘ vorschwebte, welche er dann mit seiner Ansicht von dem psalmodischen Hergange combinirte. Er bemerkte gegen Ende seiner Vorrede zu den Psalmen: *Ὃς μὲν κύμβαλα, ὃς δὲ ψαλτήριον, ὃς δὲ κίνυραν, ὃς δὲ κερατίνην, ὃς δὲ κιθάραν ἔχων, ὧν μέσος ἵστατο ὁ Δαυίδ, καὶ οὕτως ἤρχοντο τῶν ᾠδῶν κρατοῦντες ἐπὶ χεῖρα τὰ τοιαῦτα ὄργανα· καὶ ἕκαστος πνεύματι ἁγίῳ κινούμενος ὑμνεῖ τὸν θεὸν, καὶ πάντες ἐπεφώνουν τῷ ψάλλοντι τὸ Ἀλληλούϊα· ὁπηνίκα δὲ ἡ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀπέστη χάρις πρὸς βραχὺ τῶν ὀργάνων λοιπὸν μὴ κινουμένων, τὸ τηνικαῦτα εἰκὸς καὶ τὸ διάψαλμα ἐγράφη.* Chrysostomus hält sich auch nur an Eine Meinung

unter den mannigfaltigen, diapsalma bezeichne den Wechsel des Sängerchores beim Vortrage des Psalms. *Παρεδίδου (ὁ Δαυῒδ τὸν ψαλμὸν) ἑνὶ χορῷ· εἰ δὲ πάλιν ἐδοκίμασε κατὰ τὸ μέσον τοῦ ψαλμοῦ καὶ ἄλλῳ χορῷ παραδοῦναι τὸ λοιπὸν τοῦ ψαλμοῦ, τότε αὐτὴ ἡ διαδοχὴ τοῦ ψαλμοῦ ἐκαλεῖτο διάψαλμα.* (Opp. ed. Montfaucon, V. p. 540.)

Hieronymus, welchen Marcella um Aufschluss gebeten, findet den Gegenstand zu schwierig und weitläufig, um ihn genügend in einem Briefe erörtern zu können. Rem libri non posse explicari litteris. Nachdem er die Verschiedenheit der Uebersetzungen besprochen, bemerkt er: Quidam diapsalma oommutationem metri dixerunt esse, alii pausationem spiritus: nonnulli alterius sensus exordium. Sunt qui rhythmi distinctionem, et quia psalmi tunc temporis iuncta voce ad organum canebantur, cuiusdam musicae varietatis existiment silentium. (Opp. ed. Erasm. IV. p. 42., ed. Martianay II. p. 706.) Er hält übrigens die Uebersetzung nicht für richtig, und mit Hinweisung auf Aquila, wie auch auf die Sitte der Juden, am Schlusse ihrer Schriften ein Amen oder Sela oder Schalom zu setzen, zieht er die Bedeutung ‚semper' vor. — Dem Augustinus, der sich wohl auch um die Bedeutung des Wortes umgesehen hat, ist das Wort so fremd, dass er nicht zu entscheiden wagt, ob es griechischen oder hebräischen Ursprungs sei. Sive enim hebraeum verbum sit, sicuti quidam volunt, quo significatur ‚fiat', sive graecum, quo significatur ‚intervallum psallendi', ut psalma sit quod psallitur diapsalma vero interpositum in psallendo silentium. Ut quemadmodum sympsalma dicitur vocum copulatio in cantando, ita diapsalma distinctio earum, ubi quaedam requies disiunctae continuationis ostenditur. Sive ergo illud, sive hoc sive aliud aliquid sit, certo illud probabile est, non recte continuari et coniungi sensum, ubi diapsalma interponitur. (In psalm. 4.) — Bei den späteren Lexicographen und Compilatoren findet sich zum Theil das oben angegebene wieder, zum Theil anderes, das sich aber nicht weniger als blos gerathen zu erkennen giebt. Euthymius Zigab. in praef. in Psal. *Διάψαλμα μεταβολὴν σημαίνει νοήματος ἢ μέλους ἢ ἀναβολήν τινα κρούματος ἢ τηνικαῦτα θείου πνεύματος ἔλλαμψιν εἰς τοὺς ψάλλοντας· ἀπεγράψαντο γὰρ ταῦτα πάντα διὰ τὴν ἀκρίβειαν.* Hesychius: *Διάψαλμα· μουσικοῦ μέλους ἢ ῥυθμοῦ τροπῆς γενομένης ἢ διανοίας ἢ δυνάμεως λόγου ἐναλλαγή.* Suidas: *μέλους ἐναλλαγή·* Cyrilli Lex.: *Διάψαλμα· μουσικὴ μέλους τροπὴ ἢ διανοίας.* — — *Διάψαλμα τὸν στίχον διαδέχεται· καλεῖται δὲ παρ' Ἑβραίοις Σέλα,*

ὃ κατά τινας μὲν Ἴα κατά τινας δὲ Σιώπα· ἑρμηνεύεται δὲ διάστασις προφητείας, ἀναπαυομένου τοῦ προφήτου καὶ κινουμένου πάλιν, ἡνίκα ἡ ἐνέργεια ἐκινεῖτο τοῦ πνεύματος, σιωπῶντος δὲ ἀκόλουθα μετὰ τὴν σιωπὴν τοῖς ἤδη λελαλουμένοις ἔλεγον ὥσπερ καὶ νῦν ὁ Δαβίδ. (Vgl. noch Meursii Glossarium und Suiceri Thes. s. v. *Δ.*)

Es leuchtet ein, dass all dieses nur Muthmassungen sind. Wäre nicht das Wort den griechischen Schriftstellern ganz fremd gewesen, so würden sie über dessen Anwendung in den Psalmen sich viel bestimmter ausgesprochen haben, und nicht zu jener bunten Meinungsverschiedenheit gekommen sein. Man möchte nur fragen, warum *διάψαλμα*, wie die Meisten wollen, eine Veränderung bedeuten solle. Der Grund davon ist wahrscheinlich folgender. Aus der Stellung des *διάψαλμα* ergiebt sich zunächst, dass es eine Andeutung, eine Note sein müsse. Der Wortsinn veranlasste weiter, solche aufs musikalische oder, was damit in der alten Musik zusammenhing, aufs rhythmische zu beziehen. Da nun *Δ.* mitten in den Psalmen, auch wohl mehrere Mal steht, und hier etwas neu eintretendes oder wechselndes in der Musik zu bezeichnen schien, so deutete man es nach der Analogie ähnlicher Zwischenschriften in griechischen Liedern. Man kannte nämlich Chorgesänge, in welchen von Strophe zu Strophe die Melodie und Tonart des Spiels wechselt. So gab es einen Nomos Trimeles, worin eine dreifache Aenderung des Melos vorkam, die erste Strophe nach dorischer, die zweite nach phrygischer, die dritte nach lydischer Tonart gesungen wurde. (Plutarch. de mus. 8.) Ein anderer Nomos hiess Tetraödios und hatte vier Abänderungen. Nicht allein in der späteren griechischen, sondern auch in der römischen Musik war dergleichen sehr gewöhnlich geworden, und in den Ausgaben der lateinischen Comödien wurde an den Stellen, wo die modi wechseln sollten, M. M. C. (mutandi modi cantici) beigesetzt *). Da dergleichen etwas sehr verbreitetes in späterer Zeit

*) Diomedes III. p. 489. In latinis fabulis plura sunt, quae canuntur. Donat. in s. Abhandl. über die Tragödie und Comödie: Cantica temperabantur modis, non a poeta sed a perito artis musicae factis. In s. prolog. in Eunuchum: Cantica saepe mutatis modis exhibita sunt; im prolog. in Adelp.: Modulata est (fabula) tibiis dextris i. e. Lydiis, ob seriam gravitatem, qua fere in omnibus comoediis utitur hic poeta, saepe tamen mutatis per scenam modis, cantica mutavit: quod significat titulus scenae habens subiectas personis litteras M. M. C.

war, so glaubte man darauf zunächst das Δ. beziehen zu müssen: es wäre ein Zeichen gewesen, auf eine neue Weise im Liede fortzufahren. Von hier aus ergaben sich dann die übrigen Deutungen, zumal der Begriff der Mutation verschiedenartig ist *). Hätten übrigens die Alexandrinischen Uebersetzer unter Δ. eine *ἐναλλαγὴ μέλους* gemeint, so würden sie auch diesen gangbaren Ausdruck gesetzt haben, oder *μεταβολή*. Sie brauchen jedoch *διάψαλμα*, und das steht zu jenem ausser Beziehung. Dazu kommt, dass die von den Auslegern verstandene *ἐναλλαγὴ μέλους* oder *μεταβολή* in der eigenthümlichen Natur und Gestaltung der griechischen Musik wurzelt, also auf die althebräische Psalmodie nicht ohne weiteres übertragen werden darf. Was die übrigen Deutungen des griechischen Wortes betrifft, so lehnen sich diese entweder an die eben besprochene an, oder gehen auf die muthmassliche Bedeutung des hebräischen Stammwortes, von welchem Sela abgeleitet ist, zurück. Ein traditioneller Zusammenhang zwischen der Auffassung der LXX und den patristischen Erklärern ist sonach nicht vorhanden. Die Bedeutung von *διάψαλμα* ist für die letzteren vorloren gegangen, weshalb man sich mit Muthmassungen behelfen musste.

Aus der Mannigfaltigkeit der älteren Meinungen über Sela haben die späteren Schrifterklärer die eine oder andere vorgezogen, oder neue willkürliche Deutungen den schon vorhandenen beigefügt. Dahin gehört, dass Sela nur zur Ausfüllung des metrischen Verses gedient und an und für sich keine Bedeutung gehabt habe **); dass es ein Gottesname sei, ‚excelsus‘, von סלל exaltavit ***); dass es aus den Zeiten herrühre, da der Psalter noch unabgetheilt gewesen, und als eine Note den Anfang eines neuen Leseabschnittes bezeichnet habe, ähnlich den Lections-Zeichen פ und ס im Pentateuche ****); dass

---

*) Bacchius stellt in seiner Einleitung in die Musik sieben Arten von Mutation auf.

**) Paulus episc. Burgensis in additione super Ps. 46. — Io. Forsterus in diction. Hebr. p. 518 sq. — Nic. Selneccerus in Com. ad Ps. 3. — Val. Schindlerus in Lex. pentaglot. sub rad. סלה. — Kircherus in Concord. Vet. T.

***) M. I. Paschius in dissert. de Sela. P. II. (Ugolin. Thes. XXII. p. DCCVII.) Dietericus, Stadenius u. a.

****) Aug. Calmet de Sela (Ugolin. Thes. XXII. p. DCCXXVI.).

es der Imp. Kal von כלא sei und ‚propitius esto (deus)‘ bedeute *); und dergleichen mehr.

Eine Reihe von Erklärungen anderer Art eröffnete die Conjectur von H. G. Reime (de voce Sela, Ugolin thes. XXII. p. DCCXXVII.), סלה wäre die Abbreviatur einer liturgischen Formel סלח לנו (לי) השם condona nobis vel mihi deus. Trotz dem, dass Bytmeister in einer Gegenschrift diese Erklärung wie die Annahme von Abbreviaturen im A. T. überhaupt widerlegte, so ist dennoch späterhin eine Anzahl ähnlicher Entzifferungen versucht worden. In Eichhorns Bibliothek der bibl. Litteratur V. p. 545 f. werden unter andern folgende in Vorschlag gebracht סימן להמנצח ‚Zeichen für den Sangmeister‘, סימן לשנות הקול ‚Modulation des Tons‘, סימן לענות המקהלות ‚Abwechslung der Chöre‘, סימן לכל העם ‚Zeichen für das ganze Volk (zum einstimmen).‘ Besondern Beifalls hat sich Meiboms Conjectur (Interpr. nov. in Cod. V. T. Spec. I. p. 87.) סב למעלה השר ‚da capo‘, zu erfreuen gehabt. Diese willkürlichen Deutungen, die auf der grundlosen Voraussetzung beruhen, dass man im Alterthume bereits nach Art der Rabbinen abbreviirt habe, sind nun endlich doch ausser Credit gekommen und als verschollen zu betrachten.

In neuerer Zeit ist man einverstanden, dass Sela ein eigenes Wort sei und etwas zum musikalischen Vortrage der Psalmen Gehöriges bezeichne; allein was dieses gewesen, darüber schwanken die Ansichten kaum weniger als ehedem. Auch werden aus dem Vorrathe alter Hypothesen die meisten wieder ans Licht gezogen, und wie ehemals entweder ohne alle Begründung aufs neue hingestellt oder an irgend eine Beobachtung geknüpft. Nach Herder (Geist der hebr. Poesie 1827. II. 2. p. 235.) soll das Sela „eine Veränderung der Tonart bezeichnen, die sich entweder wachsend oder durch Uebergang in einen andern Takt und Modum äussern konnte.“ Das ist eine Wiederholung der Deutung des Sela als *διαλλαγὴ μέλους ἢ ῥυθμοῦ*, nur schlechter ausgedrückt; denn was wir Takt nennen, existirt in der alten Musik überhaupt nicht, somit kann da auch von Taktveränderungen nicht die Rede sein, wohl aber vom Wechsel des Rhythmus. Aehnlich ists mit der Veränderung der Tonarten; denn dass die Hebräer mehrere Tonarten gehabt, ist eine unbegründete Voraussetzung: wohl aber konnte in der Wahl der aufeinander folgenden Töne (*μέλος*) eine Aenderung

---

*) Bytmeister Diss. de Sela (Ugolin. Thes. XXII. p. DCCXXXIV.

eintreten. Gegen diese Deutung, wie man sie auch fasse, spricht, dass Sela nicht allein bei strophischen oder sonst grösseren Abschnitten steht, sondern auch mitten im Verse, wo kein Haltpunkt, vielmehr eine ruhige Fortsetzung des Gedankens sich findet; und endlich auch nicht selten am Schlusse des Psalms, wo also der Vortrag sein Ende erreicht hat. Herder nimmt nun für letzteren Fall an, dass das Sela dann zeige, es sei dem vorgetragenen Psalm noch ein anderer angeschlossen worden; was jedoch nur eine neue Conjektur ist um die der ersten Conjektur augenfällig widersprechenden Thatsachen zu beseitigen. — Mattheson (Erläutertes Sela) hält es für ein Ritornell; an den Selastellen wäre die vorgesungene Melodie entweder durch Instrumente oder andere Singchöre wiederholt worden. Die Annahme aber, dass die Hebräer das Ritornell schon gekannt hätten, ist um so mehr bedenklich, da das die Kunst melodischer Stimmführung voraussetzt, denn nur ein melodischer Satz eignet sich für das Ritornell, jene Kenntniss der eigentlichen Melodie aber möchte nicht ohne Weiteres in der hebräischen Musik angenommen werden können. Jedoch wir wollen den Fall setzen, man hätte nach wirklichen Melodien die Psalmen gesungen, und die Melodie an gewissen Stellen wiederholt, so kann Sela solche Wiederholung deshalb nicht bezeichnen, weil es sich, wie schon bemerkt, auch mitten in Sätzen, zwischen dem Vorder- und Nachsatze findet, ja in letzterem Falle mitunter auch unmittelbar nach den ersten Worten des Psalms, wie unter andern Ps. 67, 2., wo ein Ritornell durchaus unstatthaft ist. — Forkel (Geschichte der Musik I. p. 144.) möchte es eher auf eine Taktveränderung oder Wiederholung derselben Melodie um mehrere Töne höher oder tiefer gerückt, oder eine Abwechslung der Singchöre oder Instrumentalchöre bezogen haben: was alles schon dagewesen ist. — Insonderheit hat man gemeint, aus dem etymon des Wortes סלה sich über die damit gemeinte Sache ins Klare setzen zu können; während es doch durchaus nicht sicher ist, welche von den möglichen Wurzeln des Wortes denn die wirkliche sei. Gesenius leitet es von סלה = שׁלה ‚quievit siluit‘ ab, wonach es der Imp. Kal wäre, eigentlich סְלֵה, mit dem ה paragogico סְלָה, in Pausa סָלָה (die weiteren Belege in dessen Thesaur. unter סלה) und als jussiver Imperativ die Bedeutung ‚silentium!‘ hätte: eine Ansicht, die schon bei den Alten vorgekommen, von Luther*) angenommen

*) Luthers Werke, Wittenberg. Ausg., T. III. f. 24. „Sela bedeutet Stille-

und von A. Pfeiffer *) und andern aufs neue empfohlen war. Dieses ist gegenwärtig die gewöhnliche Deutung des Wortes, welche auch de Wette in seiner Bibelübersetzung und im Commentare zu den Ps. befolgt. Sela wäre Pause, und diese Note besagte, dass der Gesang schweigen und das Saitenspiel eintreten solle. Allerdings möchte diese Ansicht annehmbar erscheinen, wenn wir das Wort nur in Stellen fänden, wie folgende sind: Ps. 39, 6. 12. 66, 4. 7. 15. 76, 4. 10. 77, 4. 10. 81, 8. 83, 9. 84, 9. 89, 38. 46. 49. 140, 4. 6. 9. 143, 6., wo es nämlich bei ersichtlichen Abschnitten und Wendepunkten der Lieder steht. Dagegen ist die Pause der Sänger und das Zwischenspiel an den Stellen unerklärlich, ja widersinnig, wo das Sela mitteninne zwischen Engzusammengehöriges gestellt ist, wie in Ps. 55, 20. 68, 8. 33. 85, 3. 87, 6. 88, 8. Hab. 3, 3. 9. (beide Mal innerhalb des Verses) und sonst. Findet es sich weiter am Schlusse des Liedes, z. B. von Ps. 3. Ps. 9. Ps. 24. Ps. 46., so hat da die Beischrift Stillschweigen! vollends keinen Sinn, denn das Lied ist zu Ende und das Aufhören der Sänger versteht sich von selbst. Sollte aber auf den geendeten Gesang noch ein instrumentales Nachspiel folgen, so ist nicht zu begreifen, warum man dieses mit dem Worte: Schweige! soll bezeichnet haben. Hier den Sängern, nachdem sie alles gesungen, was man ihnen zu singen gegeben, noch kategorisch zu befehlen und beizuschreiben, sie sollten nun den Mund halten, wäre zum mindesten — überflüssig; und den zum Intermezzo bereiten Spielleuten: Schweige! zuzurufen, gewiss ein eigner Terminus, wofür noch die Belege anzuführen wären: sonst schwerlich glaubhaft. — Was endlich das הִגָּיוֹן סֶלָה Ps. 9, 17. anlangt, so drückt sich Gesenius im Lexikon darüber so aus: per appositionem reddendum videtur: fidium cantus, silentium i. e. fidibus canatur, sileat (cantor). Ebenso Maurer in Comm. zur St.: fidium cantus, pausa; de Wette: Harfenspiel, Pause; Hitzig und die grosse Mehrzahl der übrigen Ausleger. Ist es aber wohl wahrscheinlich, dass man eine solche Anmerkung durch Musik! Stille! ausgedrückt haben wird? Zunächst hätten ja die Worte umgestellt sein müssen, denn die Musik sollte nach der Voraussetzung doch erst auf das Verstummen des

halten und fleissiges Aufmerken. — Das sei meine Meinung von dem Wort Sela; doch halt ein jeglicher was er will, ich bin's wohl zufrieden."

*) De voce vexata Sela, in Ugolin. Thes. XXII. p. DCCXLIII.

Gesanges folgen; auch waren die Personen, für welche jedes von beidem galt, dabei zu nennen, denn sonst widerspricht das eine dem andern. Ueberdiess streitet jene Auffassung gegen die Accente, denn sie verlangt ein Tiphcha unter הִגָּיוֹן, während es von den Masorethen durch ein Merka enge mit סֶלָה verbunden ist. — Eine andere Herleitung des Wortes und seiner Bedeutung stellt Ewald *) auf. Dieser Gelehrte hält es ebenso für verkehrt in dem Worte an und für sich ein Zeichen der Pause als des Endes der Strophe zu sehen; wenn es gleich bei der Frage nach den Strophen von einigem Gewichte sei, da bei solchen Stellen die Musik leicht am stärksten einfallen könne. In der Erklärung des Ausdruckes geht Ewald von Ps. 9, 17. aus, wo sich die Redensart vollständiger erhalten habe. Das erste der zwei Wörter הִגָּיוֹן סֶלָה bedeute kunstreiches Spiel Ps. 92, 4., Musik, vorzüglich Instrumentalmusik. Das andere Wort סֶלָה sei von einem Substantiv סַל abzuleiten, dessen Wurzel סָלַל ‚steigen' sei, wovon סֻלָּם ‚scala': welches Wort ja ebenfalls im musikalischen Sinne angewendet werde **). סֶלָה bedeute demnach soviel als zur Höhe! hinauf! was bei Dingen des Schalles gleichbedeutend sei mit laut! deutlich! und הִגָּיוֹן סֶלָה die Musik laut! heisse so viel als der Gesang solle aufhören, während die Musik allein laut einfällt. Auch diese Herleitung hat ihre Bedenklichkeiten. Gesetzt סלה bedeute: hinauf! zur Höhe!, so heisst dieses noch nicht laut! Bei Dingen des Schalles kann es nur die Erhebung aus einer niederen in eine höhere Tonlage, aber nicht den Uebergang vom leiseren in ein stärkeres Instrumental-Spiel bezeichnen. Wollte man aber in jenem Sinne beischreiben: die Musik stark! oder laut! so lagen ja andere bezeichnendere Ausdrücke viel näher, da es sich

---

*) Die poetischen Bücher des Alten Bundes, erster Theil, S. 179.

**) Mir ist es unbekannt, dass die Römer (und doch wohl das lateinische scala ist gemeint, denn wie neuere Völker die Tonreihen betrachten, ist hier völlig gleichgültig) oder die Griechen die Vorstellung und Bezeichnung Leiter auf das Gebiet der Töne übertragen haben. Bei den Tonverhältnissen der antiken Musik und der eigenthümlichen Ausdehnung und Eintheilung der Tonreihen ist jenes auch gar nicht wahrscheinlich. Am wenigsten aber hatten die alten Hebräer, bei welchen wir nur die Musik frühester Entwicklungsstufe und die Kenntniss einer äusserst beschränkten Tonreihe voraussetzen können, Veranlassung an eine Leiter von Tönen zu denken.

hier nur um einen einfachen, prosaischen Terminus handelt. Diese Phrase jedoch: ‚Saitenspiel zur Höhe!‘ möchte sich überhaupt eher für die Sprache der Poesie als der Technik eignen. — Ferner muss es uns auffallend erscheinen, wenn nämlich הִגָּיוֹן סֶלָה die vollere Redensart sein soll, die sich in סֶלָה verkürzt habe, dass von beiden Wörtern gerade das bezeichnendere und an sich schon hinreichende: Musik! weggefallen und das fast überflüssige: zur Höhe! allein übrig geblieben ist; zumal הִגָּיוֹן die vox propria vom Rauschen der Saiteninstrumente ist und, für sich hingestellt, vollkommen ausgereicht hätte, das starke oder alleinige Hervortreten der Instrumente zu bezeichnen. Ueberdiess ist oben schon darauf hingewiesen, dass wir an verschiedenen Selastellen durchaus nicht ein Verstummen des Sängervortrages und Eintreten des musikalischen Intermezzos annehmen dürfen, weil dadurch das enge Verbundene, ja die einzelnen Satzglieder auf eine sinnstörende Weise auseinander gerissen wären.

Wieder von einer andern Seite hat Köster *) die Bedeutung des Sela aufzuhellen versucht. Unbestimmt lassend, in welchem Verhältnisse diese Note zur Psalmodie stehe, findet er darin einen Strophentheiler, welcher gerade ein besonderes Kennzeichen der strophischen Abtheilung der Psalmen sei. Mit den Kösterschen Strophen ists aber eine missliche Sache, und wenn uns diese unter der Hand zerfliessen, so verliert damit denn auch das Sela seine Bedeutung. Doch wollen wir nicht in Abrede stellen, dass der Kösterschen Auffassung eine richtige, wenn gleich nicht vollständige Beobachtung zum Grunde liegt. Auch de Wette ist in den letzten Ausgaben seines Commentars zu den Psalmen auf die strophische Bestimmung des Sela aufmerksam geworden. In der Einleitung zu demselben führt de Wette einzelne Psalmen auf, in denen Strophen mit Sela endigen, gesteht jedoch offen, an andern Stellen nicht zu sehen, was das Sela da solle; vergl. die Einl. zu Ps. 20. 21. 49. 52. 57. u. a. Ohne hier gleich auf die prosodische Stellung des Sela näher einzugehen, bemerken wir vorläufig nur dieses, dass das Sela allerdings in vielen Stellen am Schlusse wirklicher Strophen sich findet. Jedoch ist leicht begreiflich, dass dasselbe, wenn es eigentlicher Strophentheiler wäre, viel, viel häufiger stehen müsste,

---

*) Die Strophen oder der Parallelismus der Verse in der hebr. Poesie, Stud. u. Krit. 1831. p. 54. — Die Psalmen nach ihrer stroph. Anordnung, 1837. p. XVIII.

als es wirklich vorkommt. In einer grossen Anzahl Psalmen, die unbezweifelt strophischer Structur sind, findet es sich gar nicht; und in den Liedern wiederum, in welchen es sich findet, bezeichnet es nicht durchweg die Strophen. Schon dieses muss uns gegen die Annahme, dass das Sela ein Strophentheiler sei, sehr bedenklich machen; denn wenn auch dieses in späterer Zeit nicht mehr verstandene Wort hin und wieder vom Abschreiber ausgelassen ist — z. B. Hab. 3, 7., wo es im hebräischen Texte stehen müsste, aber nur noch in der LXX Text. Alex. angetroffen wird —, so kann es doch unmöglich so häufig aus Nachlässigkeit übergangen sein, als anzunehmen wäre, wenn es ursprünglich jede Strophe markirt hätte. Endlich aber wird die Unrichtigkeit obiger Annahme augenfällig, wenn man beachtet, dass das Sela nicht allein am Ende, sondern gleicher Weise auch innerhalb der Strophen vorkommt. So steht es unter andern Ps. 4, 5. am Ende des ersten Parallelismus der ersten, und v. 5. am Ende des ersten Parallelismus der zweiten Strophe. Ferner Ps. 68, 8. zwischen Vordersatz und Nachsatz:

Gott als du auszogst vor deinem Volke her,
Als du einherschrittest durch die Wüste: (Sela)
Da erzitterte die Erde und der Himmel troff vor Gottes Antlitz,
Der Sinai dort, vor dem Antlitz Gottes, des Gottes Israels.

Ebenfalls mitten im Satze Ps. 67, 2:

Gott sei uns gnädig und segne uns,
Er lasse sein Antlitz gegen uns leuchten, (Sela)
Dass man auf Erden dein Thun erkenne,
Und unter allen Nationen deine Hülfe.

Ps. 57, 4: Es sendet vom Himmel und hilft mir,
Er, den mein Verfolger schmähet, (Sela)
Es sendet Gott seine Gnad' und seine Treue.

Man vergleiche noch Hab. 3, 3. 9. Ps. 55, 20., wo es auch mitten im Verse steht. Wie soll nun das Sela in solchen Fällen als Strophentheiler gedient haben? Will man die Ausflucht suchen, es wäre an diesen und andern Stellen, wo es gegen die strophische Structur des Liedes steht, durch ein Versehen von seinem ursprünglichen Ort verrückt, so ist diese Annahme völlig unstatthaft, weil wir nicht weniger an solchen Stellen, wo Sela am Ende der Strophen steht, als an solchen, wo es die Strophen durchkreuzt (z. B. Ps. 67. Ps. 68. Ps. 88. Hab. 3.), ein bestimmtes symmetrisches Verhältniss in seiner Stellung wahrnehmen können, welches die Zufälligkeit ausschliesst.

Aus obigen Gründen kann das Sela so wenig ein Strophentheiler sein, als Pause bedeuten.

Eine andere Erklärung ist von Prof. Wocher im Aufsatze: Mittheilungen über den Strophenbau der hebräischen Poesie; nebst einer neuen Ansicht über das räthselhafte Sela (Tübinger theolog. Quartalschrift 1834. p. 613. u. f.) versucht worden. Dieser Gelehrte geht gleichfalls von einer richtigen Beobachtung aus, nämlich dass das Sela als Ausdruck eines vorzüglich starken, feurigen Affectes stünde, denn alle Stellen, wo es vorkäme, zeichneten sich durch Stärke und Schwung der Begeisterung aus. Die Psalmen, welche ein Sela enthielten, wären Sieges- und Triumphlieder, heisse Dankgebete, jubelvolle Preisgesänge, Ergiessungen des Schmerzes und der Entrüstung, der Sehnsucht und Zuversicht; und das Sela fände sich gerade an solchen Punkten des Liedes, wo sich der Affekt concentirt oder ein grosser Gedanke die Seele ergreift, darum auch gern bei so bedeutungsvollen Namen wie Jacob, Joseph u. dergl. Sela sei sonach ein Ausruf des Sängers selbst, der mit diesem Worte den feurigsten Affect ausdrückt *), und gehöre wesentlich dem Texte selbst an. Abstammend von סלה oder סלל erheben, schätzen, erwägen bedeute es so viel als: Auf, auf meine Seele! Sursum corda! oder nach der zweiten Bedeutung von סלל: Schätzet und erwäget das Wort! — Auch gegen diese Deutung müssen wir uns erklären. Ist Sela ein blosses Aufmunterungswort des begeisterten Sängers an seine Umgebung, so muss uns zunächst auffallen, dass es in vielen Psalmen gar nicht vorkommt, die, in Ansehung lyrischen Schwunges und Affectes, den mit Sela versehenen nicht nachstehen. Warum fehlt es ferner durchweg in den Liedern der historischen Bücher A. T.? Warum benutzen es nicht die Propheten, deren Rede sich so oft zu dem höchsten Affecte steigert und gerade die Mitempfindung ihrer Hörer nachdrücklich anspricht. Allein hier findet sich das doch so anwendbare Aufmunterungswort Sela, das heisst: „Schätzet und erwäget das Wort! oder Sursum corda“ nie, ausgenommen im dritten Capitel des Habakuk, das aber wie die Psalmen ein liturgisches Lied ist. Ja auch im Psalter trifft man es an gewissen Stellen gar nicht an; das ist der

*) Schon Augusti (prakt. Einleitung in die Psalmen S. 125. Note) hatte die Vermuthung ausgesprochen, dass es ein Ausruf wie Hallelujah sei.

Fall mit der langen Liederreihe von Ps. 90—139., gleichfalls nicht von Ps. 144—150.; an anderen Stellen wieder gedrängt neben einander, so in der Reihe von Ps. 46—62. 75—89. Es wäre doch eigen, wenn ein Ausdruck von so gewöhnlichem Sinne solch ein seltsames Verstecken spielte. Sodann möchten wir noch fragen, warum steht das Wort, wenn es so wesentlich dem Texte selbst angehört, nie im Contexte des Liedes, sondern immer ausserhalb desselben und abgesondert? Diese und andere Fragen könnten wir erheben, wenn sich die angegebene Erklärung sprachlich rechtfertigen liesse. Allein letzteres bin ich nicht im Stande einzusehen, so wenig als einen nothwendigen Zusammenhang von הגיון סלה mit der aufgestellten Deutung: „O der Plane! Sela! oder mit andern Worten: O der Plane! O der eiteln Plane auf die er sinnet!“ Da scheint die Widerlegung überflüssig zu sein.

Aus der Darstellung der bisherigen Erklärungsversuche, welche sich sämmtlich als ungenügend erweisen, wird zugleich die Schwierigkeit einleuchten, mit welcher hier der Exeget zu kämpfen hat. Je weniger zu erwarten steht, dass irgend ein glückliches Impromtu die Dunkelheit aufhellen werde — zumal die sachlichen Schwierigkeiten nicht minder gross als die sprachlichen sind — um so mehr ist eine planmässige, mit umsichtiger Sorgfalt anzustellende Untersuchung hier am Orte, wenn der fragliche Gegenstand, wenigstens so weit es möglich ist, ermittelt werden soll. Wollen wir eine solche versuchen, so müssen wir zunächst auf den masorethischen Text zurückgehen, um hier zuzusehen, ob die darin vorfindliche Punktation des Wortes סֶלָה als Grundlage einer sprachlichen Erklärung dienen könne. Hienach muss sich der weitere Gang der Untersuchung richten. In jener Hinsicht bemerken wir zuvörderst, dass auch die Masorethen wie die traditionelle Auffassung bei den Rabbinen und Targumisten das Sela nicht anders als unmittelbar in den Context des Verses, bei welchem es steht, hinüberziehen. In ihrer exegetischen Zeichenschrift, der Interpunctation, giebt sich die gewöhnliche aramäisch-jüdische Auffassung zu erkennen. Woher hätten sie es auch anders wissen sollen, da die voraufgehenden Schriftgelehrten und Targumisten es schon so deuteten; oder wie hätte eine bessere Erklärung, die die Masorethen vom Worte gehabt, für die Zukunft spurlos hingehen können? Nein, es erhellet aus den masorethischen Verbindungszeichen unwiderleglich, dass sie ebenso wie ihre Vorgänger und Nachfolger Sela als לנצח ‚in Ewigkeit‘ auffass-

ten. Man vergleiche Ps. 82, 2. עַד־מָתַי תִּשְׁפְּטוּ־עָוֶל וּפְנֵי רְשָׁעִים תִּשְׂאוּ־סֶלָה׃, worin das Sela aufs engste mit dem Verbum verbunden und als correspondirend dem עַד־מָתַי betrachtet ist. „Wie lange wollt ihr frevelhaft richten und immerdar die Person des Frevlers ansehen?" Ebenso das Targum ואפי רשיעיא תסבון לעלמין׃. — Ps. 62, 5. וּבְקִרְבָּם יְקַלְלוּ־סֶלָה׃ „und in ihrem Innern fluchen sie immerdar", ganz wie der Targum ובלבהון ילטטון לעלמין׃. Sodann Ps. 3, 5. מֵהַר קָדְשׁוֹ סֶלָה׃ „Vom Berge seines ewigen Heiligthums", wie das Targum: מן טור בית מקדשיה לעלמין; gleicherweise in v. 9. עַל־עַמְּךָ בִרְכָתֶךָ סֶלָה׃ „über dein Volk deinen Segen in Ewigkeit", wie das Targum: על עמך ברכתך לעלמין. Ebenso Hab. 3, 9. שְׁבֻעוֹת מַטּוֹת אֹמֶר סֶלָה „die Schwüre der Stämme (worunter die den Stämmen Israels von Gott zu Theil gewordenen Schwur-Verheissungen gemeint werden) sind ein Wort in Ewigkeit (welches ewiglich besteht), wie das Targum: מימרך קים לעלמין; — ebenso Ps. 4, 5. וְדֹמּוּ סֶלָה׃ „Verstummet für immer!" — Ps. 9, 17. הִגָּיוֹן סֶלָה׃, vom voraufgehenden durch Athnach getrennt: Saitenspiel (Jubel) in Ewigkeit, wie das Targum: ירננון צדיקיא לעלמים.

So ist denn dieser Auffassung gemäss das Sela überall von den Masorethen in den Context gezogen, und in den meisten Fällen auch durch accentus coniunctivi mit dem voraufgehenden Worte enge verbunden worden. Wollen wir die Art der Verbindung genauer angeben, so ist von den 74 Stellen, wo das Sela vorkommt, an 57 das voraufgehende Wort durch Munach, an 3 durch Ilui (Munach superius), an 9 durch Merka und an 2 durch Makkeph mit Sela verbunden. Bei solcher Interpunction ist keine andere Erklärung möglich, als die oben angegebene. An 3 Stellen allein steht ein distinctivus vor dem Sela, jedoch sind diese besonderer Art und es ergiebt sich aus der Betrachtung der Stellen, dass auch bei jener Auffassung hier trennende Zeichen gesetzt werden mussten. 1) Hab. 3, 3., wo es mitten im Verse steht, וְקָדוֹשׁ מֵהַר־פָּארָן סֶלָה „und (es kommt) der Heilige vom Berge Paran, in Ewigkeit." Hier bedurfte es nothwendiger Weise eines distinctivus, denn eine Verbindung mit dem voraufgehenden Worte ‚Paran in Ewigkeit' liess keinen Sinn zu; getrennt aber konnte man es im weiteren Sinne von לְעוֹלָם als bekräftigenden Zusatz ansehen. Dasselbe ist der Fall 2) Hab. 3, 13. עָרוֹת יְסוֹד עַד־צַוָּאר סֶלָה „entblössend den Grund bis zum Halse, in Ewigkeit." 3) Ps. 55, 20., wo Sela auch mitten im Verse steht, und das voraufgehende Wort nicht Tiphcha wie in den beiden obigen Fällen, sondern

R'bhia hat: „Gott höret und demüthiget sie; יֹשֵׁב קֶדֶם סֶלָה er thronet in Ewigkeit *), immerdar." Die beiden dasselbe besagenden Ausdrücke mussten um so mehr auseinander gehalten werden, da sich der letztere nur als eine halbweg doxologische Bekräftigung des Ganzen auffassen liess. Nun aber konnte es nicht fehlen, dass man doch an solcher Tautologie Anstoss nahm, woraus denn eine lehrreiche Variante hervorgegangen ist, die nämlich, wonach nicht ein abschliessendes Merka mahpachatum, sondern ein mit dem Nachfolgenden verbindendes Merka unter Sela gesetzt ist: סֶלָה אֲשֶׁר אֵין חֲלִיפוֹת לָמוֹ, was nur heissen kann: „in Ewigkeit ist keine Aenderung bei ihnen" (also לְדוֹר וָדוֹר = לְעוֹלָם = סֶלָה), eine parallele Phrase von jener Ps. 10, 6. לְדֹר וָדֹר אֲשֶׁר לֹא בְרָא „in Ewigkeit werde ich nicht im Unglücke sein."

So unbestreitbar es ist, dass die Masorethen keiner anderen Auffassung des Wortes Sela in ihrer Punctation gefolgt sind als der gewöhnlichen rabbinischen, so unbestreitbar falsch ist diese Auffassung. Ist aber erwiesen, dass die Punctatoren eine Stelle geradezu missverstanden, einen Ausdruck durchaus falsch gedeutet haben, so ist auch ihre Punctation an selbigem Orte ohne alle Verbindlichkeit und Werth für den Ausleger. Es wäre der seltsamste Zufall, dass eine auf unrichtiger Deutung der Stelle beruhende Punctation zugleich auch genau dieselbe wäre, welche man bei richtiger Auffassung gesetzt hätte. Nicht anders ists bei einzelnen Ausdrücken. Verändern sich doch im Munde des Volkes schon solche Wörter, deren Ableitung, bei sonst richtigem Verständnisse des Sinnes, nur fremde geworden ist — und wir haben ja im Hebräischen auch Beispiele

---

*) Man möchte im Hinblick auf neuere Uebersetzungen, welche das יֹשֵׁב קֶדֶם mit: „er thront ja von Alters her" wiedergeben, fragen, warum die Masorethen nicht lieber beide Worter durch acc. coniunct. zusammenzogen, da die Verbindung den passenden Sinn gab: „Von Ewigkeit bis in Ewigkeit." Allein es steht nicht da מִקֶּדֶם, und der acc. קֶ bedeutet dieses auch nicht. Der Sinn von יֹשֵׁב קֶדֶם ist einfach der von יוֹשֵׁב לְעוֹלָם Ps. 9, 8., der Ausdruck aber ist poetischer, eigentlich: Ueber der Ewigkeit thronend, wie: יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל Ueber Israels Lobliedern thronend Ps. 22, 4. — Genau parallel dem יֹשֵׁב קֶדֶם ist Jes. 57, 15. שֹׁכֵן עַד, welches in grammatischer Hinsicht ebenso aufzufassen ist, wie das dabeistehende מָרוֹם וְקָדוֹשׁ אֶשְׁכּוֹן.

davon, dass in diesem Fall nicht einmal die Consonanten immer dieselben bleiben — wie viel weniger ist der späteren Vokalisation solcher Wörter Glauben beizumessen, die in Ansehung ihrer Ableitung wie ihrer Bedeutung seit mehr als einem Jahrtausend nicht allein als unbekannte Grössen dastanden, sondern denen man dazu eine willkürliche und erweisbar falsche Bedeutung beizulegen gewohnt war. Gesetzt auch, es wäre der ungefähre Laut des Wortes aus der Vorzeit bis zu den Masorethen gelangt, so war damit die richtige Punktation noch keinesweges gesichert, vielmehr konnte selbige immer noch verschieden ausfallen. Sie punktirten es nun סֶלָה — vielleicht geradezu mit Rücksicht auf נֶצַח, welchem sie es in Ansehung des Sinnes gleichstellten —, doch ist uns diese Punktation ebenso gleichgültig als jene des musikalischen Psalmüberschriften, die den Masorethen nicht weniger unverständiich waren als uns heut zu Tage. Was man nicht versteht, kann man auch nicht richtig punktiren. Die Vokalisation der Masorethen bietet uns hier also keinen Anhaltspunkt, von dem aus wir sprachlich den Sinn des Wortes ermitteln könnten. Auch von Seiten des Etymons, welches סלה sustulit, elevavit zu sein scheint, wüssten wir nicht ohne Weiteres die gesuchte Bedeutung des Sela zu finden. Es bleibt uns sonach nur übrig, die sprachliche Frage bei Seite zu setzen und die sachliche allein ins Auge zu fassen, das heisst, aus der Stellung des im Ganzen 74mal vorkommenden Sela den vom Autor gemeinten Gegenstand zu erschliessen.

Da der Sinn sämmtlicher Textstellen, worin sich das Sela findet, auch ohne dieses unverstandene Wort durchaus vollständig ausgedrückt ist und für den Gedanken des Satzes nichts vermisst wird; andererseits keine von allen versuchten Deutungen, wenn man das Wort, wie die Masorethen gethan haben, in den Context des Verses zieht, sich an sämmtlichen Stellen durchführen lässt, immer aber etwas Ueberflüssiges dem Verse angehängt wird: so folgt hieraus, dass das Sela nicht als zum eigentlichen Contexte gehörig, sondern als ausserhalb desselben stehend angesehen werden muss, also eine eingeschaltete Note ist. Diese Beischrift aber erscheint nur in Liedern; und zwar allein in solchen, die Tempelgesänge waren, und meistens sonst noch mit musikalischen Beischriften versehen sind, nämlich in den Psalmen und in dem gleichfalls für den musikalischen Vortrag bestimmten lyrischen Liede des Habakuk, welches sowohl dem Inhalte wie seiner prosodischen Form nach ein Psalm ist. Die

nächste Vermuthung ist sonach die, dass Sela eine solche Note sei, die sich auf den musikalischen Vortrag beim Gottesdienste bezieht. Hierauf weist gleichfalls die aus den Zeiten des zweiten Tempels herrührende griechische Uebersetzung, welche *διάψαλμα* für Sela setzt. Jedoch ist dieses auch ein dunkeles Wort und wir haben bereits oben bemerkt, dass es den griechisch redenden Vätern nicht minder unverständlich war, als das hebräische Sela den Schriftgelehrten der palästinensischen Schulen. Jene auffallende Erscheinung erklärt sich nur dadurch, dass das *διάψαλμα* ein den hellenistischen Juden eigenes Wort war, welches, als die damit bezeichnete Sache zu existiren aufgehört, wieder ausstarb. Wir finden auch dieses Wort bei keinem der älteren griechischen Schriftsteller, eben so wenig ist es späterhin im Gebrauche; nur als dunkler Ausdruck der Bibel ist es ein Gegenstand vielfacher Nachfragen und Erörterungen bei den Kirchenvätern. Von den Hellenisten in Aegypten also, welche bei dem Mangel griechischer Bezeichnungen für specifisch jüdische Begriffe und Dinge vielfach sich genöthigt sahen, neue Ausdrücke zu bilden, ist dieses Wort als Uebersetzung des hebräischen Sela geschaffen worden. Auf die jüdischen Kreise beschränkt, in welchen der Ausdruck entstanden war, musste er den späteren christlichen Schriftauslegern um so fremder und dunkler sein, als im Laufe der Zeit die Anwendung und Kenntniss des Gegenstandes, welcher damit bezeichnet worden war, sowohl im palästinensischen als ägyptischen Judenthume längst aufgehört hatte. Die Wortbedeutung des Ausdruckes wird uns aber nicht schwer fallen zu ermitteln, da man ihn doch gewiss nach der Analogie gebildet hat. Meibom's Erklärung (ad Dav. psalm. duod. pag. 37.), wonach *διάψαλμα* so viel wäre als *διχάψαλμα* ‚das zweimal zu singende, da capo'. ist deshalb unrichtig, weil es dann *δίψαλμα* heissen müsste, wie *δίλημμα*, *δικρατής* u. a. Er will auch, man solle an *ἀνάψαλμα* denken: doch hat *διά* nicht die Bedeutung von *ἀνά*. *Διά* heisst in der Composition ‚durch, hindurch, dazwischen', wie ‚inter' in intercedere, intervenire u. a., z. B. *διάπαυσις*, *διαπαύεσθαι* Ruhe zwischen der Arbeit halten, *διανάσσω* dazwischenstopfen, kalfatern, *διαχρίω* dazwischenstreichen, *διάπηγμα*, *διαπήγνυμι* dazwischenheften, *διαπίπτω* dazwischenfallen, *διαγίνεσθαι* dazwischensein, *διανοίγνυμι* dazwischenöffnen, *διάῤῥοδος* interspersus rosis, *διάχρυσος*, *διαπόρφυρος*, *διάργεμος* etc.: also *διαψάλλειν* und *διάψαλμα* (*ψάλλειν* chordas tangere, spielen, *ψάλμα* Musikstück) dazwischenmusiciren, Zwischenmusik.

Bei diesem Ergebniss dürfen wir nicht stehen bleiben. Es kann der Fall sein, dass die LXX wie an anderen Stellen so auch in dieser Uebertragung des Sela nur ihrer Muthmassung gefolgt sei. Es ist sonach die Richtigkeit solcher Deutung aus den Psalmen selbst zu erweisen, und desfalls auf die Stellen, wo sich Sela findet, zu achten, ob eine Zwischenmusik hier am Orte sei. Denn da das Sela grossentheiles sehr unregelmässig steht, so muss es an eben solchen Stellen durch die Eigenthümlichkeit des daselbst ausgesprochenen Gedankens bedingt sein; wonach also darauf zu achten ist, ob und in wiefern der Inhalt der Stellen, in welchen Sela angetroffen wird, die Annahme einer einfallenden Musik rechtfertige. Sodann ist weiter zuzusehen, ob sich eine bestimmtere Vorstellung über die Art dieser Zwischenmusik gewinnen lasse. Denn wir wollen hier gleich erinnern, dass, wenn sich die Bedeutung ‚Zwischenspiel' bestätigt, wir uns dieses nicht nach Art eines gewöhnlichen Zwischenspieles, wie es etwa heut zu Tage bei instrumentaler Begleitung eines Liedervortrages üblich ist, zu denken haben; also als ein solches, welches, gleichsam den Nachhall des Liedes darstellend, nach den einzelnen Absätzen gleichmässig eintritt, melodisch auf den Anfang der neuen Strophe überleitet, und sowohl den Sängern eine Pause zur Erholung als den Hörern eine angenehme Abwechslung gewährt. Ein eigentliches Zwischenspiel aber, wenn es die Hebräer gekannt und bei den Strophen der Psalmen angewendet hätten, müsste ungleich häufiger angedeutet sein, als wir das Sela wirklich antreffen. Von den vierzig Liedern, worin Sela vorkommt, haben die meisten nur einmal diese Note, nämlich folgende sechzehn: Ps. 7. 20. 21. 44. 47. 48. 50. 54. 60. 61. 75. 81. 82. 83. 85. 143.; andere nur zweimal, nämlich folgende fünfzehn: Ps. 4. 9. 24. 39. 49. 52. 55. 57. 59. 62. 67. 76. 84. 87. 88.; wenige dreimal, nämlich folgende acht: Ps. 3. 32. 46. 66. 68. 77. 140. Hab. 3.; und nur ein Psalm viermal, das ist Ps. 89. Alle diese Lieder aber haben mehr, die meisten viel mehr Strophen als Selas. Beachten wir, dass in dem langen alphabetischen Psalm 9. und 10., welches Ein Lied ist, das Sela nur nach der neunten (ט) Strophe, und nach der eilften (כ) Strophe, und nicht weiter angetroffen wird, so muss es uns einleuchten, dass diess kein reguläres Zwischenspiel am Ende der Strophen gewesen sein könne. Entschieden verneint wird diese Annahme durch die oben bereits gemachte Bemerkung, dass das Sela auch mitten in den Strophen, ja mitten in einer Periode zwischen Vorder-

satz und Nachsatz vorgefunden wird, wo also weder an eine Pause noch an ein eigentliches Zwischenspiel gedacht werden kann.

Allein diess erweist noch nicht die Unrichtigkeit der griechischen Uebersetzung. Wir dürfen uns das *διάψαλμα* nur nicht als ein eigentliches Intermezzo vorstellen; irgend ein dazwischen tretendes musikalisches Spiel kann damit gemeint sein, auch ein solches, welches nur für einen Augenblick einfällt und dann wieder verstummt. Schon von Seiten des Standpunktes der hebräischen Musik haben wir uns überhaupt keine grosse Vorstellung von ihren Zwischenspielen zu machen. Es ist als sicher anzunehmen, dass die Begleitung des Gesanges sich auf ein einfaches und einstimmiges Mitspielen der gesungenen Töne beschränkte, und sodann, dass die instrumentale Musik, wenn sie ohne Gesang stattfand, ebenfalls nur ein einfaches Melodieenspiel war, nämlich ein Vortrag solcher rhythmischen Tonfolgen, welche einem Gesangstücke entweder wirklich angehörten oder nachgebildet waren. Das war die Art und Form alter Instrumentalmusik, wie sie die Geschichte dieser Kunst uns lehrt. Die selbständige aber und vom Liede wirklich freigewordene Darstellung musikalischer Ideen gehört einer Entwicklungsstufe der Musik an, zu der die alten Hebräer sicher nie gekommen sind *). Indem wir uns vergegenwärtigen, was die Instrumentalmusik der Hebräer zu leisten im Stande war, werden wir eingestehen, dass die beim Sela einfallenden Instrumente durchaus nicht ein eigentliches Spiel ausgeführt haben können; denn was sollte die Unterbrechung des Psalmmelos durch das Spiel eines anderen Liedes, oder durch Wiederholung der eben gesungenen und noch nicht vollendeten Tonfolge? Es wäre diess ebenso unnatürlich als überflüssig. Man wolle nicht auf neuere Musikstücke verweisen, in welchen derselbe melodische Satz ein oder mehrere Mal wiederkehrt, auch etwa der Singstimme unmittelbar nachgespielt wird; denn hier sind die Verhältnisse völlig verschieden, und eine Abrundung und innere Geschlossenheit der einzelnen melodischen Gänge und Perioden, wie sie die neuere Kunst kennt, war der alten, noch unentwickelten und zum Theil sehr formlosen Musik fremd, und gleicher Weise auch jene Intermezzos, die man zur Erklärung des Sela anzunehmen beliebt hat. Dazu

*) Wissen uns doch die Griechen, die eben so theoretisch wie praktisch die Musik pflegten, Zeit und Umstände noch anzugeben, da sie nach vielseitigen Bestrebungen diesen bedeutenden Fortschritt gemacht haben.

kommt auch noch dieses, dass an vielen Stellen, wo wir Sela lesen, der Text des Liedes keine Pause gestattet, geschweige denn eine längere. Ist das Sela, wie der griechische Ausdruck besagt, eine dazwischentretende Musik gewesen, so ist darunter an nichts anderes als an ein Aufrauschen und Zusammentönen der Instrumente zu denken, dessen Bestimmung nur die gewesen sein kann, die eben gesungenen Worte hervorzuheben und auszuzeichnen.

Richtet sich nun unsere Vermuthung auf eine derartige Beschaffenheit des Sela, so müssen wir auf den Sinn der Stellen, in welchen Sela vorkommt, achten, ob derselbe so hervorstechend sei, dass hieraus die Anwendung einer einfallenden Zwischenmusik erklärbar und wahrscheinlich wird. Der Inhalt der Selasätze ist allerdings mannigfaltig; jedoch lässt sich im Allgemeinen dieses wahrnehmen, dass das Sela nie bei irgend wie untergeordneten, weniger bedeutsamen Worten steht, vielmehr immer bei solchen, die ein für das theokratische Bewusstsein wichtiges Moment enthalten, oder eine grosse religiöse Empfindung ausdrücken. Dahin gehören Hinweisungen auf göttliche Verheissungen, die entweder mit dankbarem Gefühle als erfüllt, oder mit dem Ausdrucke der Klage als noch unerfüllt bezeichnet werden, Heilserfahrungen aus dem eigenen Leben des Dichters oder aus der Geschichte des Volkes, lebhafte Berufungen auf die Majestät und Gerechtigkeit Gottes, die sich schützend und segnend am Frommen, mit sicherer Strafe aber am Frevler bezeuge, tiefer Schmerz über Verlassenheit von dem Heilsgotte, Verlangen nach Vereinigung mit ihm, und ähnliches: kurz es sind durchweg Hauptmomente aus dem religiösen Bewusstsein der Israeliten, welche im Liede mit Sela markirt erscheinen. Der Energie der Empfindung, welche an solchen Stellen herrscht, würde eine einfallende, aufrauschende Musik ganz wohl entsprechen und das Sela sonach eine wesentlich religiöse Bestimmung haben. Sodann ist aus manchen Stellen leicht erkennbar, welches im Näheren der Zweck dieser religiösen Musik gewesen sei, nämlich dieser, den Worten, bei welchen sie ertönte, in sinnlicher Form die volle Kraft des Ausdruckes zu verleihen, um daran sich gegenständlich zu machen, dass diese Worte zu Gott dringen, von ihm vernommen, gehört, erhört werden. Für diesen Zweck existirte wie bei andern alten Völkern so auch bei den Hebräern ein eigener musikalischer Ritus, der zunächst beim Opfer seine Stelle hatte, und dann von hier auch auf die Psalmodie übertragen wurde. Damit treten wir dem Verständnisse des dunkeln

Sela wieder um etwas näher, denn die Worte, bei welchen es steht, sind gerade solche, die vor allem zum Ohr und Gedächtniss Jehovas dringen sollen.

Um zunächst dieses letztere festzustellen, dürfen wir uns die Mühe nicht verdriessen lassen, sämmtliche Selastellen durchzumustern.

Ps. 20. ist ein Inaugurations-Lied für ein kriegerisches Unternehmen eines Königs von Israel, für welches man unter reichlichen Opfern die Hülfe Jehovas ansprach. In diesem Psalm steht das Sela nur einmal, und zwar an folgender Stelle: v. 4. „Er sende dir Hülfe aus dem Heiligthum und von Zion aus unterstütz' er dich! Er gedenke all deiner Speisopfer, und deine Brandopfer seien ihm fett! Sela." Diese Stellung des Sela bei der Begründung des Hülfegesuchs wider die Feinde, nämlich bei der Hinweisung auf die reichlichen Opfer des Königs, welche ein gnädiges Gedächtniss bei Jehova finden mögen, erinnert uns unwillkürlich an jene mosaische Verordnung Num. 10, 9. 10. „Wenn ihr in einen Streit ziehet in euerm Lande wider eure Feinde, die euch befeinden, so blaset Lärm mit den Posaunen, dass eurer gedacht werde vor Jehova, euerm Gott und ihr gerettet werdet vor euern Feinden. Desselbigengleichen — — sollt ihr in die Posaunen stossen bei euern Brandopfern und bei euern Dankopfern, dass sie euch zum Gedächtniss seien vor euerm Gott." Da nun, wie wir später des Näheren berichten werden, die für solche symbolische Musik bestimmten Posaunen auch der Psalmodie zugesellt waren, so war's gerade an jener Stelle des Opfergesanges, die vorzugsweise zum Ohre Jehovas dringen und seine Hülfe ansprechen sollte, passend und erforderlich, dass da die Posaunen einfielen, um die Opferwünsche und Gebete vor das Gedächtniss Jehovas zu bringen. Dort war der Hauptpunkt ausgesprochen. Der Frömmigkeit des Königs solle Gott eingedenk sein, worauf sich die Bitte um göttliche Unterstützung gründet. — In dem wahrscheinlich auf dasselbe Unternehmen, aber nach dessen glücklichem Ausgange gedichteten Ps. 21., welches Lied bei den Dankopfern zum Vortrage kam, steht Sela gleichfalls nur einmal, und zwar entprechend seiner Stellung in Ps. 20. bei der Bitte, so hier beim Danke. v. 3. „Jehova deines Schutzes hat sich der König erfreuet, über deine Hülfe, wie frohlockt er so sehr! Den Wunsch seines Herzens gabst du ihm und das Verlangen seiner Lippen versagtest du ihm nicht! Sela." Auch hier ist der Hauptpunkt des

Liedes durch Sela markirt. Die aufsteigenden Töne sollen die Worte hervorheben und aufwärts zu Gottes Ohr tragen. In einem anderen Liede, das gleichfalls zu Gelübdeopfern gedichtet und vorgetragen ist, Ps. 66., steht das Sela an den drei Hauptstellen des Liedes, erstlich nach dem Eingange, der den Preis Gottes verkündet, v. 4.: „Alle Welt betet an vor dir, und lobsinget dir, lobsinget deinem Namen! Sela.“, dann v. 7., der die Majestät Gottes rühmt: „Ewig herrschend durch seine Macht, schauen seine Augen auf die Völker, dass die Empörer sich nicht erheben. Sela;“ endlich v. 15., worin die Veranlassung des Gedichtes und des Opfers ausgesprochen wird: „Ich komme in dein Haus mit Brandopfern, erfülle dir meine Gelübde, wozu meine Lippen sich aufgethan, die mein Mund geredet hat in meiner Noth. Brandopfer von Mastvieh opfre ich dir, sammt Fett der Widder, Rinder bring' ich dir dar sammt Böcken! Sela.“ Die Ausdrücke des Glaubens und direct an Jehova gerichteten Gelübdedankes sind hier durch Sela, d. h. durch die dabei einfallende Musik ausgezeichnet, weil sie gerade vor Gottes Gedächtniss zu kommen bestimmt sind. In ähnlicher Weise findet sich das Sela in Ps. 60., in welchem Liede der Sänger den Beistand Jehovas für einen sich unglücklich anlassenden Feldzug um so dringender erfleht, als der Krieg aus religiösen Motiven unternommen war. Da letzteres ein wichtiger Punkt ist, so wird er durch Sela herausgehoben, welches sonst im ganzen Psalm nicht weiter vorkommt. Die Stelle v. 6. lautet: „Du hast deinen Verehrern das Panier gegeben sich zu erheben um der Wahrheit willen! Sela.“ Gleichfalls ist eine Appellation an den im Himmel hörenden Jehova in folgender Selastelle zu erkennen: Ps. 7, 6. „Lohnt' ich einem mir Befreundeten mit Bösem — und ich rettete *) ja den mich grundlos Befeindenden —:

*) Die Ausleger haben hier den so bedeutsamen und über den Sinn der Stelle entscheidenden Wechsel der modi ausser Acht gelassen. Sie fassen ואחלצה als stünde וחלצתי, während doch gerade dieser Absprung von der voraufgehenden Satzform אם עשיתי וג׳, אם גמלתי וג׳ deutlich zeigt, dass hier ein parenthetischer Zwischensatz eintritt. Der Nachsatz beginnt mit ירדף. Mit andern Worten sagt unser Dichter: Wenn irgend falsches Wesen in mir ist, wenn ich gegen Saul, da er mein Freund war, Arglist im Herzen trug — und ich habe doch, da er ohne Grund mein Feind ward, ihn selbst gerettet —, so will ich meinen Verfolgern zum Opfer fallen; aber nein, ich bin unschuldig, ich verdiene Hülfe zu erfahren.

so verfolge mich der Feind, und erreiche und trete mich zu Boden, und strecke mich in den Staub! Sela." Der Dichter markirt die kühne Rede durch das Sela, damit sie um so gewisser von Gott vernommen, und seiner Unschuld vor ihm gedacht werde. Ferner Ps. 67, 2.: „Gott sei uns gnädig und segn' uns, er lasse sein Antlitz über uns leuchten! Sela." Die einfallende Musik soll den Segenswunsch emporheben, damit der Gott des Segens ihn erhöre und erfülle. — Aus dem bisherigen wird auch die passende Anwendung des Sela an den vier Stellen in Ps. 89. einleuchten. Das Lied drückt einen tiefen Schmerz über die schmachvollen Verhältnisse der Gegenwart aus, und verweist auf die noch unerfüllt gebliebenen grossen Verheissungen aus Israels Vorzeit. An den zwei ersten Stellen beschliesst Sela die Erwähnung der alten Gnadenzusicherungen Jehovas: v. 5. „Einen Bund schloss ich mit meinem Auserwählten, schwur David, meinem Knechte: In Ewigkeit will ich deinen Samen befestigen und gründen von Geschlecht zu Geschlecht deinen Thron! Sela." v. 38.: „Davids Same soll ewig dauern und sein Thron wie die Sonne vor mir; wie der Mond soll er bleiben, und der Zeug' in den Wolken ist beständig. Sela." Das Sela markirt da wieder die Hauptpunkte des Liedes, Jehova solle seiner Verheissungen gedenken. Dem entsprechend wird in den beiden andern Selastellen der Gegensatz der Wirklichkeit zu jenen glänzenden Aussichten dargestellt. v. 46.: „Doch du verwarfst und verschmähtest ihn, — — du machtest ein Ende seinem Glanze und seinen Thron stürztest du zu Boden, du kürztest die Tage seiner Jugend, bedecktest ihn mit Schmach! Sela." v. 49.: „Gedenke mein, wie kurz ist das Leben — — welcher Mann lebet und schauet nicht den Tod, rettet sein Leben aus der Unterwelt! Sela." Hier ist die Klage des Dichters über die anscheinende Erfolglosigkeit jener gnadenreichen Verheissungen, über die Verwerfung Israels und sein eigenes mit Leiden gesättigtes Leben durch das bedeutungsvolle Sela ausgezeichnet. Der Dichter sieht den Tod wohl herannahen, aber keine Hoffnung mehr zum Danke und jubelvollen Preise des Heilsgottes noch zu gelangen. Diese Klagen insgesammt mit der Erinnerung an die alten Verheissungen sollen durch die aufsteigenden Töne vor Gottes Ohr gebracht werden. — Wie im eben besprochenen Psalm von den wirklichen Verhältnissen aus auf die Verheissungen der Vorzeit zurückgeblickt ist, so geschieht ein Gleiches in Ps. 87., aber nicht zur Begründung einer Klage und Bitte, sondern

zum Ausdrucke des Dankes in Anerkennung der Erfüllung göttlicher Zusagen. Auch hier ist das beiderseitige durch Sela markirt. v. 3.: „Jehova liebet die Thore Zions vor allen Wohnungen Jacobs. Herrliches ist von dir verheissen, Stadt Gottes! Sela.“ v. 6.: „Von Zion sagt man: Männiglich sind in ihr geboren, und er befestiget sie, der Höchste. Jehova zählt verzeichnend die Völker: die sind daselbst geboren. Sela.“ (Eine Hinweisung auf die Sicherheit Jerusalems und dessen vergrösserte Einwohnerzahl, als Zeichen des göttlichen Schutzes und Segens.) Ebenso ist Hab. 3, 9. an die alten Gnadenzusicherungen erinnert, die der Dichter in der nahenden grossen Noth auf eine glänzende Weise durch Jehova bethätigt zu sehen hofft: „Entblösst ist sein Bogen, die Volkseide! ist das Losungswort! Sela.“ — Zum Ausdrucke bitterer Klage und Verlangens nach Erhörung wie in Ps. 89. steht das Sela zweimal in Ps. 39. Der leidende Dichter bittet, Jehova möge auf sein Flehen hören und zu seinen Thränen nicht schweigen, da er sich ja als Gottes Pilgrim und Beisassen erkenne, wie alle seine Väter waren. Jehovas Zornblick solle sich von ihm abwenden, ehe er in den Tod hingehe und nicht mehr wäre. Da steht denn das Sela bei folgenden Worten: v. 6. „Sieh, Handbreiten machtest du meine Tage und meine Lebensdauer ist wie nichts vor dir; ja gar vergänglich ist jeglicher Mensch, wie fest er stehe. Sela.“ v. 12.: „Züchtigest du mit Strafen für seine Schuld den Sterblichen, so verzehrest du der Motte gleich seine Schöne; ja vergänglich ist jeglicher Mensch. Sela.“ — Ebenso im Leidensliede Ps. 88, 8. „Auf mir lastet dein Grimm und mit all deinen Wogen beugest du mich. Sela“ und v. 11. „Wirst du an den Todten Wunder üben, erstehen Schatten und preisen dich? Sela.“ — Ebenso Ps. 77, 4. „Ich denk' an Gott und erseufze, sinne nach und mein Geist verzaget. Sela.“ v. 10. „Hat Gott der Gnade vergessen, verschlossen im Zorn sein Erbarmen? Sela.“ — Ps. 84, 9. „Jehova, Gott der Heerschaaren, höre mein Gebet! Merk auf, du Gott Jacobs! Sela.“ Nicht anders wie in den voraufangeführten Stellen, die direkt oder indirekt eine Appellation an das Gedächtuiss Jehovas, des Gottes der Gnade und Hülfe, ausdrücken, steht das Sela auch in Ps. 3. an den drei Hauptpunkten des Liedes; zuerst bei der Darstellung der Noth, v. 3. „Wie viel sind meiner Bedränger, viele erheben sich wider mich, viele sagen von mir: Für ihn ist keine Rettung bei Gott! Sela.“ Die Bestimmung des letzteren ist in Worten ausgedrückt hier diese: Höre Je-

hova! Sie zweifeln, du selbst könnest hier noch helfen: so gross ist meine Noth! — Sodann beim Ausdruck der Glaubensverbundenheit mit dem Rettergotte, v. 5. „Aber du Jehova bist mein Schild, meine Ehre, und der mein Haupt emporhebt! Laut ruf ich zu Jehova, und er antwortet mir von seinem heiligen Berge. Sela.“ Dieses Glaubenswort soll Jehova vernehmen, und darnach denn auch dem bedrängten Dichter von seiner heiligen Wohnung aus ein Zeugniss seiner Gnade geben. Dem lauten Rufe zu Jehova entspricht der Schall der einfallenden Posaunenstösse. Endlich v. 9. bei der Aussage des freudigen Vertrauens, dass Jehova sich auch an ihm als Helfer bethätigen werde. „Du zerschlägst all meinen Feinden den Backen, — bei Jehova ist Rettung! Deinem Volke Segen von dir! Sela.“ Die Musik fällt an diesen Stellen ein, Jehova um Erhörung ansprechend. Auch bei der Darstellung der Noth und zwar der äussersten Seelenangst steht das Sela in Ps. 55, 8. „Furcht und Zittern dränget mich, und Schauder decket mich. Darum spreche ich: O hätt' ich Flügel wie Tauben, dass ich flöge und Ruhe fände. Sieh weit entflöh' ich, weilt' in der Wüste! Sela.“ — Gleicherweise wie die Selamusik den Schmerz, die Klage und Bitte um Rettung in ihrer vollen Erhörbarkeit und Erhörungsbedürftigkeit darstellt, so erhält sie auch ihre Stelle beim Ausdrucke lebhafter Dankbarkeit, der zu Gott dringen soll. Im Liede von der Sündenvergebung, Ps. 32., findet sie sich in beiderlei Anwendung; erstlich am Schlusse der Schilderung der Leibes- und Seelennoth unseres Dichters in Folge der Gewissensangst über seine Verschuldungen. V. 4. „Weil ich schwieg, verzehrte sich mein Gebein — —, denn Nacht und Tag lastete auf mir deine Hand; mein Lebenssaft vertrocknete wie in Sommershitze. Sela.“ Sodann bei der Aussage, dass ihm von Gott Vergebung zu Theil geworden sei, v. 5. „Meine Sünde that ich dir kund, und verhehlte nicht meine Schuld; ich sprach: Gesteh' ich meine Missethat Jehova! Da vergabst du meiner Sünden Schuld! Sela.“ Endlich beim Preise für diese Heilserfahrung v. 7. „Mit Rettungsjubel umgiebst du mich! Sela.“ Ebenso in Ps. 85, wo die Note übrigens nur einmal und zwar v. 3. steht: „Du hast die Schuld deines Volkes vergeben, verziehen alle seine Sünden! Sela.“ Wie da der Dank für die Sündenvergebung durch Sela hervorgehoben ist, so an andern Stellen der Ausdruck freudigen Vertrauens, dass man einen Gott der Zuflucht und Hülfe besitze. Ps. 46, 4. „Gott ist unsere Zuflucht und Schutz, — darum fürchten wir nichts —, mag toben, schäumen

des Meeres Gewässer, erbeben die Berge bei seinem Aufruhr. Sela." v. 8. „Jehova der Heerschaaren ist mit uns, unsere Veste der Gott Jacobs. Sela." v. 12. „Jehova der Heerschaaren ist mit uns, unsere Veste der Gott Jacobs. Sela." Ps. 62, 9. „Vertrauet ihm alle Zeit, o Volk, schüttet vor ihm eure Herzen aus, Gott ist unsere Zuflucht! Sela." — Ferner beim Hinblick auf die Hülfserweisungen und Grossthaten Gottes in Israels Geschichte. Ps. 76, 4. „Zu Salem ist sein Sitz und seine Wohnung auf Zion, da zerbrach er des Bogens Blitze, Schild und Schwert und Kriegeswaffen. Sela." v. 10. „Die Erd' erschrak und ruhete, als zum Gericht Gott aufstand zu helfen allen Elenden der Erde. Sela." Ps. 48, 9. „Wie wir's vernommen haben, so sahen wir's in Jehovas, der Heerschaaren Stadt; Gott erhält sie auf immer! Sela." Ps. 77, 16. „Du bist der Gott, der Wunder thut, — — du hast dein Volk erlöst mit starkem Arm, die Söhne Jacobs und Josephs! Sela." Ps. 81, 8. „In der Drangsal riefst du, und ich rettete dich; erhörte dich in des Donners Hülle, prüfte dich am Wasser des Haders. Sela." Ps. 68, 8. „Gott, da du auszogst vor deinem Volke her, als du einherschrittest durch die Wüste, Sela —." Hab. 3, 3. „Gott kommt von Theman, der Heilige vom Berge Paran. Sela." Ps. 47, 5. „Er zwang die Völker unter uns und die Nationen unter unsere Füsse; erwählt' uns unser Besitzthum, den Stolz Jacobs, den er liebet. Sela." — Ferner bei lebhaften Lobpreisungen Gottes. Ps. 24, 10. „Wer ist der König der Herrlichkeit? Jehova der Heerschaaren ist der König der Herrlichkeit! Sela." Ps. 44, 9. „Gottes rühmen wir uns alle Zeit, und deinen Namen preisen wir ewiglich! Sela." Ps. 68, 20. „Gepriesen sei der Herr Tag für Tag; legt man uns eine Last auf, dieser Gott ist unsere Hülfe! Sela." v. 33. „Ihr Königreiche der Erde, singet Gott, spielet dem Herrn! Sela." Ps. 84, 5. „Heil den Bewohnern deines Hauses! Immerfort preisen sie dich! Sela." — Ebenso auch beim Ausdrucke des Verlangens nach dem Heilsgotte, des Gottsuchens. Ps. 143, 6. „Ich breite meine Hände aus nach dir; gleich schmachtendem Lande lechzet meine Seele nach dir! Sela." Die religiöse Empfindung des Dichters hat mit diesen Worten ihren Höhepunkt erreicht, und darum steht hier ein Sela, und zwar allein an dieser Stelle im ganzen Psalm. Jenes sehnsuchtsvolle Verlangen nach Gott will vor allem übrigen Erhörung und Befriedigung finden. Desgleichen Ps. 61, 5. „Ich möchte weilen in deinem Zelte ewiglich, mich flüchten unter deiner Flügel Schirm! Sela." Auch in diesem

Lied kommt die Beischrift ausser an der angeführten Stelle nicht weiter vor. Wir verweisen übrigens noch auf die bezeichnungsvollen Worte, welche hier auf das Sela folgen. Nachdem zu der innigen Bitte des Dichters der liturgische Aufruf zu Jehova um Erhörung erschallt ist, fährt der Sänger, innerlich vergewissert, dass seine Worte vor das Gedächtniss Jehovas gekommen sind, hierauf fort: Ja du, Gott, erhörest meine Gelübde! — Ferner Ps. 24, 6. „Diess ist das Geschlecht derer, die nach ihm fragen, die da suchen dein Angesicht, (das wahre) Jacob! Sela." Zum Schlusse möge die Kategorie von Selastellen nun folgen, in welchen es sich um Gottes Gerechtigkeit handelt. Welch ein bedeutendes Moment im theokratischen Bewusstsein gerade diese Idee ausmachte, dass Jehova, der heilige Gott, Richter über alle Welt und ein gerechter Vergelter sei; wie darauf für Jahrhunderte lang das Gemüth der unterdrückten und gemisshandelten Jehovaverehrer mit fast leidenschaftlicher Spannung hingerichtet war, ein unmittelbares Eingreifen Gottes in die wirren Verhältnisse herbeiwünschend und erwartend: das bedarf keiner weitern Ausführung; aber es dient zum Erklärung, warum bei Hinweisungen auf die Gerechtigkeit Gottes oder direkter Anrufung derselben sich das Sela vorzugsweise häufig findet. Auch hier ist seine Bestimmung ersichtlich dieselbe, wie an allen Stellen, nämlich die Worte gläubiger Zuversicht oder Bitte, zu welchen es gesetzt ist, liturgisch auszuzeichnen und vor Gottes Ohr und Gedächtniss zu bringen. Ps. 9, 17. „Bekannt ist Jehova, dass er Gericht hält, im Werk seiner Hände verstrickt sich der Frevler. Sela." Ps. 50, 6. „Der Himmel wird seine Gerechtigkeit verkünden, denn Gott ist Richter! Sela." Ps. 67, 5. „Du richtest die Völker recht, und die Nationen lenkest du. Sela." Ps. 66, 7. „Seine Augen schauen auf die Völker, dass sich die Empörer nicht erheben. Sela." Ps. 75, 4. „Wenn ich den Zeitpunkt ergreife, so richt' ich nach Gerechtigkeit; es beben die Erd' und alle ihre Bewohner; ich stelle fest ihre Säulen! Sela." An andern in diese Kategorie gehörigen Stellen wird die Gerechtigkeit Gottes in Ansehung der Heiden und Frevler in Anspruch genommen, und zwar zunächst so, dass um die Bestrafung und Vernichtung derselben direkt gebeten wird. Ps. 9, 21. „Lege, Jehova, Schrecken auf sie, dass die Heiden erfahren, dass sie Menschen sind! Sela. Ps. 59, 6. Wach' auf, alle Heiden zu strafen! Begnadige nicht all die frevelhaften Verräther! Sela. v. 14. „Tilge sie hinweg im Grimm, tilge sie hinweg, dass sie erfahren,

dass Gott in Jacob herrschet bis an's Ende der Erde! Sela." Ps. 140, 9. „Erfülle nicht, Jehova, die Wünsche der Frevler! Ihre Absicht gewähre nicht; sie würden sich erheben! Sela. Ueberall ist hier der Sinn der Selamusik: Höre, erhör' es, Jehova! — Eine gleiche Bitte wie in den voraufgehenden Stellen, wo sie direkt an die Heiligkeit und Gerechtigkeit Jehovas gerichtet ist, giebt sich da zu erkennen, wo der Gegensatz vom theokratischen Bewusstsein geschildert wird. Die von den Antitheokraten gedrängten und mit Leiden überhäuften Frommen verweisen in ihren Gebetsliedern in derselben Absicht, in welcher sie sich auf die Lauterkeit ihrer eigenen Gesinnungen uud Bestrebungen berufen, andererseits auf die Schuld und Ungerechtigkeit ihrer Gegner, und markiren derartige Schilderungen durch Sela. Oder es wird auch die im Glauben an Gottes Gerechtigkeit ausgesprochene Versicherung, dass dem frevelhaften Gegner ein naher Untergang bereitet sei, durch Sela bekräftigt, damit Gott sie hören und erfüllen möge. Ps. 52, 5. „Du liebst das Böse, nicht das Gute; Lüge, nicht Wahrheitreden! Sela." v. 7. „Gott wird dich zerstören ganz und gar, dich packen und wegreissen aus dem Zelte und auswurzeln aus dem Lande der Lebendigen. Sela." Ps. 49, 14. „Dieser ihr Wandel ist ihre Hoffnung und die ihnen folgen, billigen ihre Rede. Sela." Wozu v. 16. als Gegensatz steht: „Doch Gott wird meine Seele der Unterwelt entreissen, denn er nimmt mich in seinen Schutz. Sela." Ps. 55, 20. „— Viele stehen wider mich; Gott höret und demüthigt sie: er thronet in Ewigkeit. Sela" (mitten im Verse, was auch bei der folgenden Stelle der Fall ist). Ps. 57, 4. „Es sendet vom Himmel und hilft mir, er, den mein Verfolger schmähet — Sela —, es sendet Gott seine Gnade und seine Treue." Die Stellung des Sela an letzterem Orte ist instructiv, nicht allein in so fern, als sich hier die Annahme einer Pause, oder eines eigentlichen Intermezzo, oder einer Strophentheilung und was dergleichen mehr ist, als völlig unstatthaft erweist, sondern weil sich da zum Belege für unsere Auffassung deutlich erkennen lässt, zu welchem Zwecke das Sela eingeschaltet sei. Der Dichter unseres Psalms, von Noth und Gefahren umgeben, eröffnet sein Lied gleich mit Anrufung des göttlichen Erbarmens. Jene Noth aber ist ihm von boshaften Menschen bereitet, „deren Zähne Spiess und Pfeile, deren Zungen scharfe Schwerter sind", und die gleicherweise seine wie Jehovas Feinde und Lästerer sind. Auf diesen letzteren Punkt gründet sich seine Hoffnung, durch Jehova von ihnen

befreit zu werden. Er schaltet darum mitten im Satze die Zwischenbemerkung ein: „— den mein Verfolger schmähet“ und markirt sie mit der Selanote (der zufolge hier die intercessorische Cultusmusik einfällt), weil er sich seiner Rettung versichert hält, sobald das gottläugnerische Wesen seiner Gegner erst recht vor Jehovas Gedächtniss gekommen ist. Gleicherweise v. 7. „Ein Netz stellen sie meinen Schritten, schon krümmt sich meine Seele; sie graben vor mir ein Loch: sie fallen selbst hinein. Sela.“ Nur mit dem Blicke zuversichtlicher Hoffnung sieht der Dichter seine Feinde gestürzt, nicht aber in Wirklichkeit. Das Sela tönt aufwärts, damit Gott die Hoffnung zur Gewissheit mache. In demselben Sinne Hab. 3, 13. „Du ziehest aus zur Rettung deines Volkes, zur Rettung deines Gesalbten, zerschmetterst das Haupt vom Hause des Frevlers, entblössend den Grund bis zum Halse. Sela.“ Ps. 54, 5. „Wütheriche stehen mir nach dem Leben. Sie haben Gott nicht vor Augen! Sela.“ Sonst kommt die Note im ganzen Psalm nicht weiter vor. Ihre Bestimmung ist dieselbe wie oben Ps. 57, 4. — Ps. 62, 5. „Ja von seiner Höhe rathschlagen sie ihn zu stossen, pflegen der Lüge; mit ihrem Munde segnen, mit ihrem Herzen fluchen sie! Sela. Ps. 82, 2. „Wie lange wollt ihr ungerecht richten, und die Partei der Frevler nehmen? Sela.“ Es findet sich das Sela nur einmal in dem Liede und zwar bei diesem Hauptpunkte, den der Dichter darum auszeichnet, damit er insonderheit von Gott vernommen werde. Es ist dies aber der Hauptpunkt, denn der Inhalt des Gedichtes ist eine Klage über die Umkehrung aller rechtlichen Verhältnisse, die sich daher schreibt, weil die Richter das Recht verlassen und die Partei der Gottesverächter genommen haben; aus welchem Grunde auch am Schlusse des Liedes Jehova aufgefordert wird, sich zu erheben und die Erde zu richten. — Ps. 4, 3. „Ihr Männer, wie lange soll meine Ehre zur Schmach sein, wollt ihr Eiteles lieben, nach Lüge trachten? Sela.“ v. 5. „Zittert und sündiget nicht! Bedenkt es auf euerm Lager und verstummet! Sela. Die vom Dichter Angeredeten sind seine Verfolger, um derenwillen er vorauf zu Gott gefleht hatte: Mein Rufen erhöre, Gott meines Rechtes! In der Bedrängniss schaffe mir Raum! Erbarme dich mein u. s. w. Die erste der beiden Selastellen enthält diejenigen Charakterzüge seiner Gegner, welche sie der göttlichen Unterstützung als unwerth darstellen; die andere spricht die innere Ueberlegenheit und Siegesgewissheit des Dichters aus. Beide Stellen werden durch den symbolischen Ruf

zu Gott begleitet, damit er höre und helfe. Ps. 83, 9. „Sie rathschlagen gleiches Herzens, gegen dich schliessen sie einen Bund: die Zelte Edoms und die Ismaeliter, — — auch Assyrien schliesst sich ihnen an und leihet seinen Arm den Söhnen Loths. Sela.“ Das Sela steht in dem Liede nur an dieser Stelle, wo die bedrängenden Feinde Israels aufgezählt und als Verschwörer gegen Jehova bezeichnet sind. Ps. 140, 4. „Sie spitzen ihre Zungen gleich der Schlange, Gift der Otter ist unter ihren Lippen. Sela.“ v. 6. „Es legen Stolze mir Strick und Schlingen, breiten Netze zur Seite des Pfades; Fallen stellen sie mir! Sela.“ Hierauf folgt die schon oben angeführte Stelle dieses Liedes: v. 9. „Höre, Jehova, die Stimme meines Flehens, — — Erfülle nicht, Jehova, die Wünsche der Frevler! Ihre Absicht gewähre nicht! Sie werden sich erheben. Sela.“

Wir haben sämmtliche 74 Selastellen betrachtet, und werden darnach keinen Anstand nehmen, in ihnen wirklich Aufrufe zu Jehova zu erkennen. Es sind diess entweder ganz direkt ausgesprochene Hülfsrufe und Bitten um Erhörung, oder wenn auch nicht gerade der Imperativ: Höre Jehova! oder: Wach auf, Jehova! und dergleichen dabei gelesen wird, so doch ihrem Zusammenhange nach deutliche Ansprache an das Gehör und Gedächtniss Gottes, der die lebhaften Ausdrücke des Dankes oder die innigsten Ueberzeugungen, Wünsche und Hoffnungen des Dichtersängers vernehmen und erhören solle.

Wir versuchen hierauf, uns über den musikalischen Hergang selbst, welcher mit der Selanote angedeutet ist, in Kenntniss zu setzen, so weit dieses annäherungsweise möglich ist. Schon oben war erwähnt, dass der hebräische Cultus eigene musikalische Instrumente zur symbolischen Darstellung eines eindringlichen Rufes zu Jehova besass. Dies sind die Posaunen חֲצֹצְרוֹת, welche schon Moses für den Gottesdienst angeordnet, und desfalls Num. 10, 10. vorgeschrieben hatte, dass man bei den Opfern in die Posaune stossen sollte, damit jene Opfer der Darbringenden zu einem Gedächtniss (זִכָּרוֹן) seien vor ihrem Gott. Eine Anwendung dieses Instrumentes in gleichem Sinne fand insonderheit am ersten Tage desjenigen Monates statt, in welchem der grosse Gnadenakt Gottes, die jährliche Vergebung der Sünden Israels, erwartet wurde. Die Auszeichnung dieses Tages bestand darin, dass mit Posaunen geblasen ward, um im vorauf bereits Gott an seine Gnade zu erinnern; was זִכְרוֹן תְּרוּעָה

Posaunenhall-Erinnerung *) hiess Lev. 23, 24. Ausser dem Gottesdienste hatte die Posaune diese Bestimmung auch noch in der Schlacht; und die Israeliten sollten sie blasen, „damit ihrer gedacht würde vor Jehova, ihrem Gott, und sie errettet würden von ihren Feinden.“ Num. 10, 9. 2. Chr. 13, 14. Und auch sonst bediente man sich derselben, um einen eindringlichen Ruf an das gnädige Gedächtniss Gottes zu versinnbildlichen oder den wirklichen Ruf der Israeliten zu Jehova um Hülfe und Errettung symbolisch zu begleiten. So heisst es 1. Macc. 4, 40. von Judas Maccabäus und seiner Schaar, da sie das Heiligthum verwüstet und verbrannt fanden: *διέῤῥηξαν τὰ ἱμάτια αὐτῶν — — καὶ ἔπεσον ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ ἐσάλπισαν ταῖς σάλπιγξι τῶν σημασιῶν* **), *καὶ ἐβόησαν εἰς τὸν οὐρανόν.*

War dieses die Bestimmung der priesterlichen Posaune, so wis-

---

*) Dass זִכְרוֹן תְּרוּעָה der Name des Tages sei, ist eine gewöhnliche, aber unbegründete Annahme. Es heisst a. d. a. Stelle: „Im siebenten Monate am ersten Tage des Monates soll euch ein Ruhfest sein, eine Posaunenhall-Erinnerung, eine heilige Versammlung.“ So wenig das Fest מִקְרָא קֹדֶשׁ hiess, eben so wenig זִכְרוֹן תְּרוּעָה; wohl aber sollte an demselben stattfinden eine Versammlung der Israeliten und ein Posaunenhall, damit ihrer gedacht würde vor ihrem Gott. — In Ansehung der Bedeutung von זִכְרוֹן in dieser Verbindung sei ausser auf Num. 10, 9. 10. noch auf Num. 5, 15. verwiesen. Neben den gewöhnlichen Opfern nämlich, die auf Bedeckung der Schuld, Vergebung der Sünde abzielen, gab es auch eines von entgegengesetzter Bestimmung: das Eiferopfer, מִנְחַת זִכָּרוֹן מַזְכִּיר עָוֹן „ein Opfer der Erinnerung, das an die Schuld erinnert.“ Der heilige Gott soll hiedurch zur Ahndung des Vergehens erinnert und angeregt werden; damit in dem Falle, dass das gemuthmasste Vergehen vorgefallen ist, auch das angeordnete Prüfungsmittel die erwartete ausserordentliche Wirkung v. 27. durch die Kraft Gottes hervorbringe. — Nach obigem kann es weiter auch nicht zweifelhaft sein, was die Ueberschrift der Pss. 38. und 70. לְהַזְכִּיר bedeute. In beiden Liedern ist auf Grund des Glaubens und der Jehovaliebe das dringende Verlangen nach schleuniger Hülfe aus der Noth ausgesprochen; und sonach ist in der Ueberschrift nichts anderes als die Bestimmung des Liedes angegeben, nämlich Jehova an seine Barmherzigkeit und Hülfe zu erinnern.

**) *σάλπιγγες τῶν σημασιῶν* = חֲצֹצְרוֹת הַתְּרוּעָה LXX Num. 31, 6. 2. Chr. 13, 12., vergl. *σαλπίζειν σημασίαν* = תָּקַע תְּרוּעָה, LXX. Num. 10, 5. 6. 7.; *ἡμέρα σημασίας* = יוֹם תְּרוּעָה LXX Num. 29, 1.

sen wir hieraus auch, zu welchem Zwecke dieses Instrument mit der Psalmodie in Verbindung trat. Als nämlich durch David der Opferdienst jene wesentliche Bereicherung erhielt, der zu Folge sich zu dem blos sinnbildlichen Ausdrucke religiöser Idee und Empfindung nun auch der geistigste und bestimmteste Ausdruck derselben, die Rede, gesellte; da wollte man das Wort, als neue Cultusform mitten im sinnbildlichen Cultus, doch nicht ganz ohne sinnbildliche Zuthat lassen, sondern gab ihm, weil es musikalisch auftrat, eine musikalisch-symbolische Begleitung. Es verband sich gleich von vornherein die priesterliche Posaune mit der levitischen Psalmodie; und dass diese hier nicht etwa eine blos musikalische Bestimmung habe, ist schon daraus zu ersehen, dass sie nicht in die Hände der levitischen Spielleute überging, sondern getrennt von diesen bei den Priestern verblieb. Wo irgend das psalmodische Personal aufgeführt wird, sind zugleich mit demselben, aber stets abgesondert davon, Priester mit Posaunen erwähnt 1. Chr. 15, 18—24. 16, 4—6. 2. Chr. 5, 12. 29, 26—28. Esr. 3, 10. Neh. 12, 35. 36.; und diese beiden Musikchöre, als ihrem Wesen nach verschieden, blieben auch beim Psalmvortrage getrennt von einander. Die Leviten standen auf der Sängerbühne, ihnen gegenüber die Priester mit den Posaunen 2. Chr. 7, 6. Die Instrumente der Leviten dienten zum Lobe und Danke Jehovas, die der Priester zur Intercession. Der musikalische Charakter dieses Instrumentes war übrigens auch nur untergeordneter Art. Wenn uns gleich über die Function der Posaune beim Levitengesange nirgend im A. T. etwas angegeben wird, so kann uns doch die Berücksichtigung der Verhältnisse, unter welchen sie erscheint, zu wahrscheinlichen Vermuthungen hierüber anleiten. Erstlich ist von der modernen Verbindung der Tonwerkzeuge zu einer harmonischen Gesammtwirkung und gleichfalls von der gegenwärtigen Stellung der Blaseinstrumente zu den Saiteninstrumenten und dem Gesange gänzlich abzusehen. Die alte Posaune ist nicht melodiefähig und ihre verschiedene Behandlung besteht nur darin, dass die Töne entweder einzeln und angehalten oder in schnellerer Aufeinanderfolge und wechselndem Zeitmaasse, unserm Schmettern ähnlich', hervorgebracht werden. Darin besteht der Unterschied des תָּקַע בַּחֲצֹצְרָה ‚in die Posaune stossen‘ und הֵרִיעַ בַּחֲצֹצְרָה ‚auf der Posaune Lärm blasen‘ Num. 10, 8. 9. Für den alten Gesang nur, welchem es vor allem auf die ungetrübte Verständlichkeit der Liedes-Worte ankam, konnte die Posaune in keiner Weise ein eigentliches Begleitungsin-

strument abgeben; finden wir sie aber dennoch der Psalmodie zur Seite gestellt, so war ihre Function allein die, an gewissen Stellen des Gesanges einzufallen, und zwar da, wo sie ihrer intercessorischen Bestimmung, und wie sich von selbst versteht, auch den Worten des Textes gemäss einen Aufruf zu Jehova auszudrücken oder liturgisch zu unterstützen hatte *). Gelegenheit hiezu musste es um so häufiger geben, da der alte ‚Jehovagesang' nicht wie in späterer Zeit etwa das nationale Bewusstsein und Bedürfniss, und die allgemeine Lobpreisung Gottes zunächst zum Gegenstande hatte, sondern gerade ganz individuellen Inhaltes war, so dass die Dichtersänger ihre eigensten Empfindungen und Erfahrungen, ihre persönlichen Leiden und Klagen, Danksagungen und mannigfaltigen Anliegen im Liede aussprachen und zu Gott um Erhörung riefen. Haben wir nun anzunehmen, dass, wo der Dichter den Hauptwunsch seines Herzens, seine lebhaftesten Hoffnungen und Ueberzeugungen vor Gott darlegte und seiner Erhörung sich versichern wollte, an diesen Stellen des Tempelgesanges die bedeutsamen Töne der Posaune einfielen und die Worte markirten; so sind das gerade dieselben Stellen, bei welchen wir Sela beigeschrieben finden. Hier muss also die Function der Posaune eingetreten sein und auf solche das Sela sich zunächst beziehen. Das Sela ist vom Dichter an die Stellen gesetzt, wo beim Tempelgesang der der Sängerbühne gegenüberstehende Priesterchor die Posaune erheben (סלל **)) und mit den starken Tö-

*) Wahrscheinlich an diesen Stellen des psalmodischen Vortrags geschah es, was Sota c. 9. 10. berichtet, dass nämlich während des Gesanges gewöhnlich etliche die Worte: Wach auf! warum schläfst du, Herr? gerufen hätten. Damit war der Posaunenschall gewissermassen in Worte umgesetzt. Man nahm aber und mit Recht daran Anstoss, denn was wohl der Sänger (Ps. 44, 24.) in der höchsten Erregung des Gefühls auszusprechen wagen durfte, eignete sich darum noch nicht zu einer gewöhnlichen Phrase. Zur Zeit Jochanan's, des Grossvaters von Judas Maccabäus, ward dies abgestellt.

**) Es ist oben p. 22. gezeigt worden, dass kein Grund vorliegt, die masorethische Punktation סֶלָה für richtig zu halten; darum aber wollen wir nicht versuchen, an die Stelle jener eine andere Punktation zu setzen, weil wir für die volle Richtigkeit derselben doch nicht einzustehen vermöchten. Technische Ausdrücke haben in allen Sprachen ihre Eigenthümlichkeiten, und mit denen der Hebräer sind wir vollends unbekannt; wie zunächst schon die grosse Unsicherheit in der Auffassung der mu-

nen dieses Instrumentes die eben gesprochenen Worte markiren und aufwärts vor das Gehör Jehovas tragen sollte. Wahrscheinlich un-

---

sikalischen Psalmüberschriften kundgiebt. Hier nun wissen wir nicht einmal sicher, ob ס' ein Nomen sei, worauf allerdings die Zusammenstellung mit einem andern Nomen הִגָּיוֹן zunächst führen möchte, oder ein Imperat. c. ה parag. — Was die angenommene Wurzel סלל betrifft, so bedeutet sie ‚aufheben, in die Höhe heben', theils im eigentlichen Sinne z. B. einen Weg erhöhen, ihn bauen, bahnen, theils im übertragenen Sinne ‚hochhalten' Prov. 4, 8. סַלְסְלֶהָ וּתְרוֹמְמֶךָּ „Achte sie (die Weisheit) hoch, so wird sie dich erhöhen." Eine andere Form desselben Stammes, die wir noch erwähnen, weil davon möglichen Falles unser Sela direkt abstammen mag, ist סלה, welches ebenfalls ‚aufheben' bedeutet. In der uns erhaltenen hebr. Litteratur kommt jedoch selbige nur seltener vor, und zwar an den wenigen Stellen, die vorliegen, entweder im Sinne von ‚wegheben, wegnehmen' (nicht ‚contemsit', Gesen. u. a.), Ps. 119, 118. „Du nimmst hinweg (סָלִיתָ) alle, die von deinen Satzungen weichen (vergl. in v. 119. das parallele: „wie Schlacken schaffest du fort alle Frevler der Erde") und Thren. 1, 15. „Es hat hinweggenommen (סִלָּה, Chald. כְּבַשׁ abstulit, LXX ἐξῆρε) der Herr meine Starken" (vergl. das darauf folgende בְּשֹׁר חֲבוּרָי); oder im Sinne von abwägen. Die Wörter des Erhebens, Auf- oder Anhebens dienen auch zu musikalischen Ausdrücken, so נשׂא zur Bezeichnung des Gesanges und Spiels: Ps. 81, 3. שְׂאוּ זִמְרָה, Hiob. 21, 12. יִשְׂאוּ בְּתֹף וְכִנּוֹר, 1. Chron. 15, 27. הַשַּׂר הַמַּשָּׂא, LXX ἄρχων τῶν ᾠδῶν oder v. 22. שַׂר הַלְוִיִּם בְּמַשָּׂא der Musikmeister; ferner רום z. B. 2. Chron. 5, 13. הָרִים קוֹל בַּחֲצֹצְרוֹת וּבִמְצִלְתַּיִם וּבִכְלֵי הַשִּׁיר. Wie מַשָּׂא, eigentlich das Auf- und Anheben, ein technischer Ausdruck geworden ist, und als solcher das Spiel des Levitenchores bezeichnet; so auch in ähnlicher Weise סלה, dessen Grundbedeutung mit der von נ' etwa gleichkommt. Als technischer Ausdruck der alten Psalmodie bezeichnet er ebenfalls ein musikalisches Anheben, nämlich, wie oben gezeigt ist, die besondere Function der Posaunen, einzelne Gesangesstellen bedeutungsvoll auszuzeichnen. Dass er sonst nicht weiter vorkommt, kann nicht auffallen; auch das מַשָּׂא in jenem Sinne ist kein gewöhnliches Wort. Der allgemeine Ausdruck für das Blasen der priesterlichen Posaune, die bekanntlich verschiedenen Zwecken diente, ist חֲצֹצֵר; zur Angabe der Art, in welcher geblasen werden sollte, dienten die Wörter תָּקַע und הֵרִיעַ; für das Einfallen des Instrumentes beim Psalmvortrage mochte das Verbum סלל oder סלה im Gebrauche gewesen sein.

terstützte diese priesterliche, intercessorische Musik noch der Chor der levitischen Spielleute durch ein kräftiges Anschlagen der Harfen und Cithern, woher der griechische Ausdruck *διάψαλμα*. Darauf weist weiter auch die vollere Bezeichnung הִגָּיוֹן סֶלָה Ps. 9, 17., wovon das erstere Wort das Rauschen der Saiteninstrumente Ps. 94, 4., das andere das Anheben der Posaunen anzeigt, welche beide hier zusammentönen sollten. Das weniger bedeutsame ה׳ fiel bei der Verkürzung des Ausdruckes weg und es blieb allein ס׳ übrig. Hiemit ist die Hauptfrage, was das Sela bedeute, beantwortet.

Diese symbolisch-musikalische Zugabe der Psalmodie hat auch eine künstlerische Anwendung erfahren, und zur Beobachtung der letzteren wollen wir nunmehr übergehen.

Stellen wir uns den Tempelgesang vor, wie er in einfacher Weise unter einstimmiger Begleitung der dünn und schwachtönenden Saiteninstrumente vor sich ging und dazwischen dann zu Zeiten die rauhen, von den übrigen Tonwerkzeugen scharf abstechenden Posaunen erschallten, so wird es uns nicht befremden, dass die Dichtersänger — wenn gleich immer der Gedanke das Sela bedingte — doch auch die Form des Ganzen ins Auge gefasst und jene schweren Einschnitte an solche Stellen des Liedes gelegt haben, wonach der Psalm symmetrisch getheilt und so auch eine künstlerische Wirkung erreicht wurde.

Man mag in gewisser Hinsicht wohl Recht haben, wenn man das Kunst-Interesse der Hebräer nicht hoch anschlägt; allein der wirkliche Mangel an solchem in einer späteren Zeit, da der Geist des Volkes eigentlich gealtert und einem pedantischen Gesetzesstudium sich zugewendet hatte, ist immer noch kein Beweis dafür, dass auch in früheren Perioden, da wir im Volke ein lebendiges Gefühl für alles Hohe und Schöne im Menschenleben und in der Natur gewahren, der Sinn für gefällige und schöne Darstellungen überhaupt gefehlt habe. Was insonderheit die hebräische Poesie anlangt, so möchten die gangbaren Ansichten, welche die Form derselben auf ein ungefähres Ebenmaass der Sätze und Gedanken, den Parallelismus der Glieder, beschränken — wobei im Uebrigen aber der Formlosigkeit das Wort geredet wird —, wohl noch sehr der Berichtigung bedürfen. Ohne auf diesen Punkt näher einzugehen, da wir uns hier auf das Sela beschränken, werden wir eine Reihe von Psalmen anführen, in welchen die Dichter bei der Stellung des Sela nicht allein auf den Gedanken, sondern zugleich auch auf

die Symmetrie des Ganzen gesehen, ja selbst zur Hebung kunstmässiger Liederformen das Sela auf eine gefällige Weise in die Psalmstructur verflochten haben. Da, von willkürlichen Annahmen abgesehen, die alte Liederkunst der Hebräer und ihr Bestreben nach kunstmässigen und zierlichen Formen sich noch keiner gebührenden Beachtung erfreut hat, so wird es manchem vielleicht nicht unlieb sein, wenn wir den einen oder andern von Seiten seiner Structur bemerkenswerthen Psalm, wie uns das Sela eben Veranlassung giebt, hersetzen werden, um die Einreihung des musikalischen Sela in die prosodische Form des Liedes zu veranschaulichen.

Die alten Dichter sind allerdings um bestimmte Formen bemüht gewesen — was aus Mangel an genaueren Beobachtungen bis dahin geläugnet worden ist — und haben sich auch mit Geschmack und Glück in einer Mannigfaltigkeit von Liedergestaltungen versucht. Demzufolge ist denn auch das Sela auf eine verschiedene Weise von ihnen symmetrisch verwendet.

Wir beginnen mit der einfachsten Art der Einreihung. Da die Selamusik einen auffälligen Einschnitt in den Liedervortrag machte, und ferner auch nicht gar häufig in einem und demselben Vortrage zur Anwendung kommen konnte, so lag es bei Berücksichtigung einer symmetrischen Abtheilung wohl am nächsten, dass man dem Sela die Mitte des Liedes anwies. Das ist der Fall bei Ps. 48, 9. 80, 8. (nach der LXX, wo das Sela dem Sinne nach eine ganz passende Stelle einnimmt *) und möglicher Weise ursprünglich ist), ferner Ps. 81, 8. 83, 9. und 54, 5. Den letzteren Psalm theilen wir nach seiner prosodischen Gliederung, und zwar im Urtexte, mit, — denn um diesen gerade handelt es sich, wenn von der Liederform die Rede ist. Die erste Hälfte des Liedes spricht die Klage und Bitte, die zweite die Glaubens- und Rettungsgewissheit aus. Das Sela am Schlusse des ersten Theiles, oder, genauer bestimmt, bei dem dritten Verse der zweiten Strophe, möchte vielleicht nicht ohne Einfluss auf den Absprung von der regelrechten Durchführung der Strophenform gewesen sein; da man nach dem Sela die fehlende vierte Stiche nicht vermisste, und überdiess ein nachfolgendes paralleles Glied den Eindruck der Worte: „Sie haben Gott nicht vor Augen!“ nur abschwächen konnte.

---

*) „Gott der Heerschaaren, stell' uns wieder her, und lass dein Antlitz leuchten, dass uns geholfen werde. Sela.“ Vergl. Ps. 67, 2.

Psalm 54.

1. אֱלֹהִים בְּשִׁמְךָ הוֹשִׁיעֵנִי
וּבִגְבוּרָתְךָ תְדִינֵנִי
אֱלֹהִים שְׁמַע תְּפִלָּתִי
הַאֲזִינָה לְאִמְרֵי פִי׃

2. כִּי זָרִים קָמוּ עָלַי
וְעָרִיצִים בִּקְשׁוּ נַפְשִׁי
לֹא שָׂמוּ אֱלֹהִים לְנֶגְדָּם׃ Sela.

3. הִנֵּה אֱלֹהִים עֹזֵר לִי
אֲדֹנָי בְּסֹמְכֵי נַפְשִׁי
יָשִׁיב הָרַע לְשֹׁרְרָי
בַּאֲמִתְּךָ הַצְמִיתֵם׃

4. בִּנְדָבָה אֶזְבְּחָה לָּךְ
אוֹדֶה שִּׁמְךָ יְהוָה כִּי טוֹב
כִּי מִכָּל צָרָה הִצִּילָנִי
וּבְאֹיְבַי רָאֲתָה עֵינִי׃

1. Gott, durch deinen Namen hilf mir,
Und durch deine Kraft schaffe mir Recht;
Gott, höre mein Gebet,
Merke auf die Worte meines Mundes!

2. Denn Fremde stehen wider mich auf,
Und Wütheriche trachten mir nach dem Leben;
Gott haben sie nicht vor Augen! — — (Sela)

3. Siehe, Gott ist mein Helfer,
Der Herr ist meines Lebens Stütze.
Er wird das Unheil meinen Feinden vergelten, —
Ob deiner Treue vertilge sie!

4. Mit freiwilliger Gabe will ich dir opfern,
Will preisen deinen Namen, Jehova, dass er so gütig ist;
Denn aus aller Drangsal errettet er mich,
Und an meinen Feinden weidet sich mein Auge.

Ein anderer Psalm sei dazugefügt, in welchem das Sela eine ähnliche Stellung hat. Den zwei tetrastichischen Strophen, welche mit einem Sela beschlossen werden, stehen zwei andere gleicher Form parallel gegenüber. Ein Tetrastichon als Abgesang bildet den Schluss.

Psalm 47.

1. כָּל הָעַמִּים תִּקְעוּ כָף
הָרִיעוּ לֵאלֹהִים בְּקוֹל רִנָּה
כִּי יְהוָֹה עֶלְיוֹן נוֹרָא
מֶלֶךְ גָּדוֹל עַל כָּל הָאָרֶץ :

2. יַדְבֵּר עַמִּים תַּחְתֵּינוּ
וּלְאֻמִּים תַּחַת רַגְלֵינוּ
יִבְחַר לָנוּ אֶת נַחֲלָתֵנוּ
אֶת גְּאוֹן יַעֲקֹב אֲשֶׁר אָהֵב : Sela.

3. עָלָה אֱלֹהִים בִּתְרוּעָה
יְהוֹה בְּקוֹל שׁוֹפָר
זַמְּרוּ אֱלֹהִים זַמֵּרוּ
זַמְּרוּ לְמַלְכֵּנוּ זַמֵּרוּ :

4. כִּי מֶלֶךְ כָּל הָאָרֶץ אֱלֹהִים
זַמְּרוּ מַשְׂכִּיל
מָלַךְ אֱלֹהִים עַל גּוֹיִם
אֱלֹהִים יָשַׁב עַל כִּסֵּא קָדְשׁוֹ :

5. נְדִיבֵי עַמִּים נֶאֱסָפוּ
עַם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם
כִּי לֵאלֹהִים מָגִנֵּי אֶרֶץ
מְאֹד נַעֲלָה :

1. All' ihr Völker, klatscht in die Hände!
Jauchzet Gott mit Jubel-Schall,
Denn Jehova, der Höchste, ist furchtbar,
Ein grosser König über die ganze Erde.

2. Er zwang Völker unter uns,
Und Nationen unter unsere Füsse;
Er erwählt' uns unser Erbtheil,
Den Stolz Jacobs, welchen er lieb hat. **Sela.**

---

3. Es steigt empor Gott unter Jauchzen,
Jehova unter Drommeten-Schall.
Singet Gotte, singet!
Singet unserem Könige, singet!

4. Denn König der ganzen Erde ist Gott,
Singet Lieder!
Es ist ein König Gott über die Völker,
Gott sitzet auf seinem heiligen Throne.

---

5. Die Fürsten der Völker versammeln sich,
Ein Volk des Gottes Abrahams;
Denn Gottes sind die Schilde der Erde.
Gar ist er erhaben.

In Ansehung der Versabtheilung in der vierten Strophe thäten wir vielleicht besser, wenn wir, von der masorethischen Interpunction abgehend, die erste Stiche bereits mit הארץ schlössen. Dann hätte man das Subject, welches erst in der parallelen dritten Strophe namentlich eingeführt wird, hier zu suppliren. Bekanntlich finden sich nicht selten Auslassungen der Art, wo die Rede wie hier den Charakter grosser Lebhaftigkeit hat. Wir verweisen nur auf die oben p. 18. mitgetheilte Stelle aus Ps. 57, 4. Hier macht die Auslassung vollends keine Schwierigkeit, da es sich von selbst versteht, ja eben vorher ausdrücklich gesagt ist, von welchem Könige die Rede sei. Ehe noch der Dichter den Ausspruch, dass Gott über Erde und Völker herrschet, vollendet hat, drängt sich auch schon aufs Neue wieder die Aufforderung, diesen Gott zu preisen, hervor, welche er in ähnlicher Form bereits wiederholt in der voraufgehenden Strophe ausgesprochen hatte. Wie dort zwei Stichen mit dem gleichen Worte זמרו beginnen, so hier ebenfalls zwei mit אלהים. Wie in dem Satze vorauf זַמְּרוּ אֱלֹהִים das א' der Dativus ist, so auch in diesem א' ז', nur sind die Worte umgestellt, weil hier gerade auf dem א' der Nachdruck liegt: Gotte (einem so königlichen, herrlichen Gotte) singet Lieder! — Dann ist die Gestalt der Strophe ebenmässiger, nämlich diese:

כִּי מֶלֶךְ כָּל הָאָרֶץ
אֱלֹהִים זַמְּרוּ מַשְׂכִּיל
מָלַךְ אֱלֹהִים עַל גּוֹיִם
אֱלֹהִים יָשַׁב עַל כִּסֵּא קָדְשׁוֹ׃

Denn er ist König der ganzen Erde. —
Gotte singet Lieder!
Es ist ein König Gott über die Völker,
Gott sitzet auf seinem heiligen Thron.

Wie im voraufstehenden Psalm eine Strophengruppe des Liedes, am Schlusse durch Sela markirt, der andern gegenüber gestellt ist, so sehen wir im nachfolgenden Ps. 44. eine Strophengruppe zwei andern gleichartigen gegenüber durch das Sela hervorgehoben. Wie hier das Sela dem Sinne nach passend steht, — denn es beschliesst den Abschnitt, in welchem an die Grossthaten Jehovas in Israels Geschichte, an seine Hülfe und Gnade erinnert wird, — so auch der Form nach. Die doppelstrophige, octastichische Grundgestalt des Liedes ist nach einmaliger Durchführung durch die Sela-Cäsur markirt und hiedurch die Auffassung der prosodischen Gestalt dieses Liedes wesentlich erleichtert.

Psalm 44.

אֱלֹהִים בְּאָזְנֵינוּ שָׁמַעְנוּ
אֲבוֹתֵינוּ סִפְּרוּ לָנוּ
פֹּעַל פָּעַלְתָּ בִימֵיהֶם בִּימֵי קֶדֶם׃

I.

אַתָּה יָדְךָ גּוֹיִם הוֹרַשְׁתָּ וַתִּטָּעֵם
תָּרַע לְאֻמִּים וַתְּשַׁלְּחֵם
כִּי לֹא בְחַרְבָּם יָרְשׁוּ אָרֶץ
וּזְרוֹעָם לֹא הוֹשִׁיעָה לָּמוֹ
כִּי יְמִינְךָ וּזְרוֹעֲךָ
וְאוֹר פָּנֶיךָ כִּי רְצִיתָם
אַתָּה הוּא מַלְכִּי אֱלֹהִים
צַוֵּה יְשׁוּעוֹת יַעֲקֹב׃

בְּךָ צָרֵינוּ נְנַגֵּחַ
בְּשִׁמְךָ נָבוּס קָמֵינוּ
כִּי לֹא בְקַשְׁתִּי אֶבְטָח
וְחַרְבִּי לֹא תוֹשִׁיעֵנִי
כִּי הוֹשַׁעְתָּנוּ מִצָּרֵינוּ
וּמְשַׂנְאֵינוּ הֱבִישׁוֹתָ
בֵּאלֹהִים הִלַּלְנוּ כָל הַיּוֹם
וְשִׁמְךָ לְעוֹלָם נוֹדֶה׃ Sela.

II. 1.

אַף זָנַחְתָּ וַתַּכְלִימֵנוּ
וְלֹא תֵצֵא בְּצִבְאוֹתֵינוּ
תְּשִׁיבֵנוּ אָחוֹר מִנִּי צָר
וּמְשַׂנְאֵינוּ שָׁסוּ לָמוֹ
תִּתְּנֵנוּ כְּצֹאן מַאֲכָל
וּבַגּוֹיִם זֵרִיתָנוּ
תִּמְכֹּר עַמְּךָ בְלֹא הוֹן
וְלֹא רִבִּיתָ בִּמְחִירֵיהֶם׃

תְּשִׂימֵנוּ חֶרְפָּה לִשְׁכֵנֵינוּ
לַעַג וָקֶלֶס לִסְבִיבוֹתֵינוּ
תְּשִׂימֵנוּ מָשָׁל בַּגּוֹיִם
מְנוֹד רֹאשׁ בַּלְאֻמִּים
כָּל הַיּוֹם כְּלִמָּתִי נֶגְדִּי
וּבֹשֶׁת פָּנַי כִּסָּתְנִי
מִקּוֹל מְחָרֵף וּמְגַדֵּף
מִפְּנֵי אוֹיֵב וּמִתְנַקֵּם׃

כָּל זֹאת בָּאַתְנוּ וְלֹא שְׁכַחֲנוּךָ
וְלֹא שִׁקַּרְנוּ בִּבְרִיתֶךָ׃

II. 2.

לֹא נָסוֹג אָחוֹר לִבֵּנוּ
וַתֵּט אֲשֻׁרֵינוּ מִנִּי אָרְחֶךָ
כִּי דִכִּיתָנוּ בִּמְקוֹם תַּנִּים
וַתְּכַס עָלֵינוּ בְצַלְמָוֶת
אִם שָׁכַחְנוּ שֵׁם אֱלֹהֵינוּ
וַנִּפְרֹשׂ כַּפֵּינוּ לְאֵל זָר
הֲלֹא אֱלֹהִים יַחֲקָר זֹאת
כִּי הוּא יֹדֵעַ תַּעֲלֻמוֹת לֵב׃

כִּי עָלֶיךָ הֹרַגְנוּ כָל הַיּוֹם
נֶחְשַׁבְנוּ כְּצֹאן טִבְחָה
עוּרָה לָמָּה תִישַׁן אֲדֹנָי
הָקִיצָה אַל תִּזְנַח לָנֶצַח
לָמָּה פָנֶיךָ תַסְתִּיר
תִּשְׁכַּח עָנְיֵנוּ וְלַחֲצֵנוּ
כִּי שָׁחָה לֶעָפָר נַפְשֵׁנוּ
דָּבְקָה לָאָרֶץ בִּטְנֵנוּ׃

קוּמָה עֶזְרָתָה לָּנוּ
וּפְדֵנוּ לְמַעַן חַסְדֶּךָ׃

Gott, mit unsern Ohren haben wir gehört,
Unsere Väter haben uns erzählt:
Thaten thatest du in ihren Tagen, den Tagen der Vorzeit.

I.

Du mit deiner Hand vertriebst Völker, und pflanztest jene ein,
Verderbtest Nationen und breitetest jene aus;
Denn nicht mit ihrem Schwerte nahmen sie das Land ein,
Und nicht ihr Arm schaffte ihnen den Sieg,
Sondern deine Rechte und dein Arm war's,
Und deines Antlitzes Licht, denn du warst ihnen hold. —
Ja du bist mein König, Gott,
Entbiete Jacob Rettung!

Mit dir stossen wir unsere Feinde nieder,
Mit deinem Namen treten wir auf unsere Widersacher,
Denn nicht meinem Bogen vertraue ich,
Und mein Schwert schaffet mir nicht Hülfe,
Sondern du schaffest uns Hülfe von unsern Feinden,
Und unsere Hasser machst du zu Schanden:
Gottes rühmen wir uns alle Zeit
Und deinen Namen preisen wir ewiglich. Sela.

II. 1.

Doch du hast uns verworfen, und schändetest uns,
Und nicht zogst du aus mit unseren Heeren,
Liessest uns zurückweichen vor dem Feinde,
Und unsere Hasser schafften sich Beute;
Machtest uns der Schlacht-Heerde gleich
Und unter die Völker zerstreutest du uns;
Verkauftest dein Volk um Nichts,
Und steigertest nicht ihren Preis.

Du machtest uns zum Hohn unsern Nachbaren,
Zu Spott und Schimpf unsern Umwohnern,
Machtest uns zum Sprichwort unter den Völkern,
Zum Kopfnicken unter den Nationen,

Alle Zeit ist meine Schande mir vor Augen,
Und Scham bedecket mir mein Angesicht
Ob der Stimme des Schänders und Schmähers,
Ob des Angesichts des Feindes und Rachgierigen.

All dies kam über uns, und wir vergassen dein doch nicht,
Und haben nicht an deinem Bund gefrevelt! —

II. 2.

Nicht ist zurückgewichen unser Herz,
Noch bog unser Schritt aus deinem Pfade,
Dass du uns zermalmetest an der Schakale-Stätte,
Und uns umhülltest mit Finsterniss;
Wenn wir vergessen hätten den Namen unseres Gottes,
Und ausgebreitet unsere Hände zu fremdem Gotte,
Siehe, solches hätte Gott erforscht,
Denn er kennt des Herzens Heimlichkeiten.

Nein, deinetwillen werden wir gemordet alle Zeit,
Werden gleichgeachtet dem Schaf der Schlachtbank; —
Erwache, warum schläfst du, Herr!
Ermuntere dich; verwirf nicht immerdar!
Warum verbirgst du dein Angesicht,
Vergissest unser Elend und unsre Drangsal?
Denn zum Staub gebeugt ist unsre Seele,
Es liegt zur Erden unser Leib.

Steh' auf, uns zur Hülfe!
Erlöse uns um deiner Gnade willen!

Das vorstehende Lied gehört zu den vollendetsten des Psalters. Die lebhafte Empfindung, welche aus demselben frisch und kräftig hervortritt, ist durch künstlerische Ruhe geregelt, so dass die Darstellung sich gleichmässig gliedert und ungezwungen dem Gesetze der gewählten Strophenform fügt. — Der Inhalt des Liedes ist eine von tiefem Schmerze ausgehende Klage über die Verlassenheit Israels von seinem Gotte, woran eine dringende Bitte um Erneuerung der alten Gnade und Liebe sich reiht. Wie jener

Schmerz gefühlt ist, so ist er auch ergreifend ausgesprochen. Der Dichter richtet auf eine glücklichere Vergangenheit den Blick, betrachtet da mit Wehmuth, was einst Israel war und durch Jehova vermochte und misst hieran die Leiden der Gegenwart. Da fliesst ihm sein volles Herz über, und mit den lebhaftesten Farben malt er die Zustände der Erniedrigung und des Jammers; wie ein kühner Glaubensheld rechtet er mit Gott, der, seiner Getreuen uneingedenk, das Volk den Würgern preisgebe. So bittet, fordert er endlich kurz und kräftig Hülfe und Erlösung. — Die Kunstform des Gedichtes ist leicht erkennbar und ansprechend. Fürs erste gewahrt man zwei Haupttheile, die sich durch den Inhalt sowohl als durch strophische Eigenthümlichkeiten von einander unterscheiden, wenn immer auch die eigentliche Strophenform in beiden dieselbe ist. Im ersten Theile, der mit Sela schliesst, weilt die Erinnerung des Dichters auf der grossen und ruhmreichen Geschichte von Israels Vorzeit, da sich das Volk noch Jehovas huldreichen Schutzes und kräftiger Leitung erfreute. Mit einem tristichischen Aufgesange, der im Allgemeinen den Inhalt des Nachfolgenden angiebt, wird der Psalm eröffnet. Dann folgen zwei Strophen von acht Versen; sechs von diesen sind erzählenden Inhaltes, die zwei letzten Verse in beiden Strophen sprechen das Schlussergebniss für das religiöse Bewusstsein aus. Dass wir richtig abgetheilt haben, dass hier also zwei mit einander correspondirende Strophen stehen, gleichsam Strophe und Antistrophe, zeigt sich deutlich, sobald man die eine mit der anderen Vers für Vers vergleicht. Sie entsprechen sich nämlich nicht allein dem Gedanken nach, sondern stellenweise auch in der Form und Satzbildung. Der zweite Theil, der durch die beim öffentlichen Vortrage einfallende Selamusik auch äusserlich vom ersten getrennt wird, ist der H a u p t t h e i l des Gedichtes; denn die Absicht des Sängers ist, durch Schilderung der gegenwärtigen Drangsale die in der Vorzeit glänzend bewährte Hülfe Gottes aufs neue zur Rettung seines Volkes anzusprechen. Darum ist dieser zweite Theil auch von grösserem Umfange. Gemäss der Anordnung im ersten Theile, der zwei Unterabtheilungen hat, jede aus e i n e r Strophe bestehend, von welchen die Schlussverse den voraufgehenden Inhalt der Strophe zusammenfassen, giebt es auch im zweiten Theil zwei Unterabtheilungen, von denen aber jede aus z w e i Strophen besteht. Auch den distichischen Schluss allgemeineren Inhaltes, welchen wir bei den beiden Unterabtheilungen des ersten Theiles bemerkten,

finden wir bei den Unterabtheilungen des zweiten Theiles wieder. Doch steht er hier ausserhalb der Strophenstructur als selbstständiges Distichon. In ähnlicher Weise ist auch der Inhalt symmetrisch gegliedert. Dem Inhalte des ersten Theiles gemäss, der die zwei Momente aus Israels Vergangenheit behandelt, nämlich seine damalige Gottverbundenheit und das hieraus folgende beglückte und mächtige Bestehen des Volkes, legt der zweite Theil die jenen entsprechenden Momente aus den geschichtlichen Verhältnissen der Gegenwart dar. Beide durchdringen sich freilich, allein vorzugsweise ist in der ersten Hälfte des zweiten Theiles die schmachvolle Erniedrigung und Ohnmacht des Volkes, in der zweiten Hälfte der Grund dieses traurigen Zustandes in der Getrenntheit und Verlassenheit Israels von seinem Gotte nachgewiesen. Im Schlussverse des Liedes geht die bisherige Entwicklung auf den Punkt hinaus, wohin sie von Anfang an gerichtet war, nämlich da alles Leid der Gegenwart nur aus der Verwerfung und Ungnade Gottes stamme, nun eindringlich Gottes Gnade zur Rettung anzusprechen.

So tritt hier, was den rechten Dichter bekundet, frische, grosse Empfindung, folgerichtige Entwicklung der Gedanken und gefällige Kunstform zu einer schönen Einheit zusammen *). Nur einmal steht in diesem Psalm das Sela, und zwar am Ende des ersten Theiles, welchen es sehr bezeichnend abschliesst. Dort war die Gesinnung Israels dargelegt, wie es gern und dankbar in die Zeiten der Väter zurückblicke, allen Sieg und Segen nicht der eigenen Kraft und Tüchtigkeit, sondern Jehovas Huld und Gnade zumesse, wie es auch im gegenwärtigen Drange der Noth sich seines Gottes rühme und seinen Namen ewiglich preise. Da erschallen die bedeutungsvollen Töne, um den Ausdruck solchen Bewusstseins vor Gottes Gedächtniss zu bringen. Denn gerade darauf stützt sich die nachfolgende Bitte um die Wiederkehr der göttlichen Gnade: Israel ist dasselbe wie ehedem, treu seinem Gotte, werth seiner Huld.

In dem eben mitgetheilten Liede war eine Strophen*gruppe* durch Sela abgeschlossen und zweien anderen gegenübergestellt. Ein ähnliches Verfahren giebt sich uns in Ps. 60., den wir folgen lassen, in Ansehung der drei *einzelnen* Strophen, aus welchen das Lied besteht, zu erkennen.

---

*) *Köster'n* ist die Structur dieses Gedichtes so völlig entgangen, dass er es denen von ganz regellosem Baue beizählt. (Die Psalmen, S. XXII.)

Psalm 60.

I.

אֱלֹהִים זְנַחְתָּנוּ פְרַצְתָּנוּ
אָנַפְתָּ תְּשׁוֹבֵב לָנוּ
הִרְעַשְׁתָּה אֶרֶץ פְּצַמְתָּהּ
רְפָה שְׁבָרֶיהָ כִי מָטָה
הִרְאִיתָ עַמְּךָ קָשָׁה
הִשְׁקִיתָנוּ יַיִן תַּרְעֵלָה
נָתַתָּה לִּירֵאֶיךָ נֵּס
לְהִתְנוֹסֵס מִפְּנֵי קֹשֶׁת׃ Sela.

II.

לְמַעַן יֵחָלְצוּן יְדִידֶיךָ
הוֹשִׁיעָה יְמִינְךָ וַעֲנֵנוּ
אֱלֹהִים דִּבֶּר בְּקָדְשׁוֹ

אֶעְלֹזָה אֲחַלְּקָה שְׁכֶם
וְעֵמֶק סֻכּוֹת אֲמַדֵּד
לִי גִלְעָד וְלִי מְנַשֶּׁה
וְאֶפְרַיִם מָעוֹז רֹאשִׁי
יְהוּדָה מְחֹקְקִי
מוֹאָב סִיר רַחְצִי
עַל אֱדוֹם אַשְׁלִיךְ נַעֲלִי
עָלַי פְּלֶשֶׁת הִתְרוֹעָעִי׃

III.

מִי יוֹבִלֵנִי עִיר מָצוֹר
מִי נָחַנִי עַד אֱדוֹם
הֲלֹא אַתָּה אֱלֹהִים זְנַחְתָּנוּ
וְלֹא תֵצֵא אֱלֹהִים בְּצִבְאוֹתֵינוּ
הָבָה לָּנוּ עֶזְרָת מִצָּר
וְשָׁוְא תְּשׁוּעַת אָדָם
בֵּאלֹהִים נַעֲשֶׂה חָיִל
וְהוּא יָבוּס צָרֵינוּ׃

I.

Gott, du hast uns verworfen, uns zerrissen,
Du zürnest! Stell' uns wieder her!
Du erschüttertest das Land, zerspaltetest es,
Heile seine Brüche, denn es wanket!
Du liessest dein Volk Hartes erleben,
Tränktest uns mit Taumel-Wein.
Du gabst doch deinen Verehrern das Panier
Sich zu erheben um der Wahrheit willen! — Sela.

II.

Auf dass errettet werden deine Geliebten,
Hilf mit deiner Rechten, und erhöre uns!
Gott sprach in seiner Heiligkeit:

Frohlocken will ich! Will Sichem vertheilen,
Und das Thal Sukkoth will ich ausmessen.
Mein ist Gilead, und mein Manasse
Und Ephraim meines Hauptes Veste,
Juda mein Herrscherstab;
Moab ist mein Wasch-Gefäss,
Auf Edom werf' ich meinen Schuh,
Ob meiner, Philistäa, jammere!

III.

Wer aber führt mich in die feste Stadt,
Wer leitet mich bis Edom? —
Siehe du, Gott, hast uns verworfen,
Und ziehest, o Gott, nicht mit unseren Heeren.
Schaffe uns Hülfe aus der Drangsal!
Eitel ist ja Menschen-Beistand! —
Mit Gott werden wir Thaten thun,
Er tritt nieder unsere Feinde.

Auch hier bietet die Abgränzung des vollendeten ersten Abschnittes dem Leser oder Hörer des Liedes den willkommenen Vortheil, die strophische Form desselben leichter auffassen zu können. Dieses kommt uns auch in Ansehung der zweiten Strophe, in welcher wir eine Unregelmässigkeit antreffen, zu statten. Allein da wir aus

der ersten Strophe wissen, der Dichter hat gleich dem Verfasser von Ps. 44. das octastichische Schema gewählt, so ist auch die Gestalt der zweiten Strophe nicht schwierig zu erkennen. Da nämlich unser Verfasser bald nach den ersten Versen derselben auf die Mittheilung eines verheissungsvollen Gottesausspruches übergeht, auf den er, wie trübe auch die Gegenwart ist, die feste Zuversicht endlichen Gelingens gründet, so lässt er die begonnene Strophe unvollendet und räumt dem Orakel, um dessen Bedeutsamkeit auch äusserlich hervorzuheben, eine neue octastichische Strophe ein.

Anderwärts sehen wir nicht nur einen, sondern auch mehrere Abschnitte, aus welchen das Lied als Formganzes besteht, durch Sela bezeichnet. Das ist der Fall in Ps. 39, 6. 12., in welchem auf die beiden mit einem Kehrvers endenden Strophen ein Sela folgt, und ein Abgesang v. 13. 14. den Schluss macht; sodann in Ps. 62, 5. 9., wo die drei Strophen, aus welchen das Lied besteht, v. 2—5., v. 6—9., v. 10—13. durch das Sela von einander geschieden werden; gleicherweise im dreitheiligen Ps. 84, 5. 9., in welchem ebenso das zweimalige Sela die Strophen v. 2—5., v. 6—9., v. 10—13. trennt. Im vierstrophigen Ps. 3, 3. 5. 9. beschliesst das Sela das erste, zweite und vierte Tetrastichon. Wir lassen dieses kleine Lied hier folgen.

Psalm 3.

1. יְהוָֹה מָה רַבּוּ צָרָי
רַבִּים קָמִים עָלָי
רַבִּים אֹמְרִים לְנַפְשִׁי
אֵין יְשׁוּעָתָה לּוֹ בֵאלֹהִים׃ Sela.

2. וְאַתָּה יְהוָֹה מָגֵן בַּעֲדִי
כְּבוֹדִי וּמֵרִים רֹאשִׁי
קוֹלִי אֶל יְהוָֹה אֶקְרָא
וַיַּעֲנֵנִי מֵהַר קָדְשׁוֹ׃ Sela.

3. אֲנִי שָׁכַבְתִּי וָאִישָׁנָה
הֱקִיצוֹתִי כִּי יְהוָֹה יִסְמְכֵנִי
לֹא אִירָא מֵרִבְבוֹת עָם
אֲשֶׁר סָבִיב שָׁתוּ עָלָי׃

4. קוּמָה יְהוָֹה הוֹשִׁיעֵנִי אֱלֹהַי
כִּי הִכִּיתָ אֶת כָּל אֹיְבַי לֶחִי
שִׁנֵּי רְשָׁעִים שִׁבַּרְתָּ
לַיהוָֹה הַיְשׁוּעָה עַל עַמְּךָ בִרְכָתֶךָ׃ Sela.

1. Jehova, wie viel sind meiner Feinde!
Viele erheben sich wider mich,
Viele sagen von mir:
„Keine Rettung ist für ihn bei Gott!" Sela.

2. Doch du Jehova bist ein Schild um mich her,
Meine Ehre, und der erhöhet mein Haupt,
Mit meiner Stimme rufe ich zu Jehova,
Und er antwortet mir von seinem heiligen Berge. Sela.

---

3. Ich lege mich nieder und entschlafe,
Ich erwache, denn Jehova erhält mich,
Nicht fürcht' ich mich vor Myriaden Volkes,
Die sich ringsum lagern wider mich.

4. Steh auf, Jehova, hilf mir, mein Gott,
Denn du zerschlägst aller meiner Feinde Backen,
Die Zähne der Frevler zerbrichst du;
Bei Jehova ist Hülfe, über dein Volk deinen Segen! Sela.

Die deutliche Gliederung der Inhaltes, die sich gleichbleibende Strophenform und daneben auch das wiederkehrende Sela machen die Structur dieses Psalms leicht erkennbar. Das Sela hat hier wohl eine solche Stellung, welche auch die Strophen hervorhebt; dass es aber nicht allein um dieser willen gesetzt sei, zeigt das Fehlen desselben in der dritten Strophe. In den übrigen Strophen finden wir nämlich an den Selastellen einen Gedanken ausgesprochen, welcher auch sonst gewöhnlich durch Sela markirt wird; in der ersten steht es nach der Schilderung der gefahrvollen Lage, aus welcher sich der Dichter durch Gottes Hülfe befreit zu sehen wünscht, in der zweiten nach dem Ausdrucke seines Vertrauens auf den Gott der Hülfe und der Erhörung, in der vierten endlich bei der Bitte um den göttlichen Segen für Israel. In der dritten Strophe aber, welche kein Sela hat, lesen wir an der betreffenden Stelle eine Kundgebung der Furchtlosigkeit des Dichters vor seinen Gegnern, welche als solche sich nicht zur Auszeichnung durch die intercessorische Musik eignet.

Daran reihen wir einen anderen Psalm, in welchem die Structur des Liedes und die Stellung des Sela in vollkommener Symmetrie mit einander stehen.

Psalm 46.

1. אֱלֹהִים לָנוּ מַחֲסֶה וָעֹז
עֶזְרָה בְצָרוֹת נִמְצָא מְאֹד
עַל כֵּן לֹא נִירָא בְּהָמִיר אָרֶץ
וּבְמוֹט הָרִים בְּלֵב יַמִּים
יֶהֱמוּ יֶחְמְרוּ מֵימָיו
יִרְעֲשׁוּ הָרִים בְּגַאֲוָתוֹ׃ Sela.

2. נָהָר פְּלָגָיו יְשַׂמְּחוּ עִיר אֱלֹהִים
קְדֹשׁ מִשְׁכְּנֵי עֶלְיוֹן
אֱלֹהִים בְּקִרְבָּהּ בַּל תִּמּוֹט
יַעְזְרֶהָ אֱלֹהִים לִפְנוֹת בֹּקֶר
הָמוּ גוֹיִם מָטוּ מַמְלָכוֹת
נָתַן בְּקוֹלוֹ תָּמוּג אָרֶץ׃

יְהוָה צְבָאוֹת עִמָּנוּ
מִשְׂגָּב לָנוּ אֱלֹהֵי יַעֲקֹב׃ Sela.

3. לְכוּ חֲזוּ מִפְעֲלוֹת יְהוָה
אֲשֶׁר שָׂם שַׁמּוֹת בָּאָרֶץ
מַשְׁבִּית מִלְחָמוֹת עַד קְצֵה הָאָרֶץ
קֶשֶׁת יְשַׁבֵּר וְקִצֵּץ חֲנִית עֲגָלוֹת יִשְׂרֹף בָּאֵשׁ
הַרְפּוּ וּדְעוּ כִּי אָנֹכִי אֱלֹהִים
אָרוּם בַּגּוֹיִם אָרוּם בָּאָרֶץ׃

יְהוָה צְבָאוֹת עִמָּנוּ
מִשְׂגָּב לָנוּ אֱלֹהֵי יַעֲקֹב׃ Sela.

1. Gott ist uns Zuflucht und Stärke,
Eine Hülf' in Nöthen gar erprobt:
Darob fürchten wir uns nicht, so auch die Erde sich wandelt,
Und die Berge wanken im Herzen des Meeres;
Mögen toben, schäumen seine Wasser,
Mögen Berge dröhnen ob seinem Ungestüm. Sela.

---

2. Eines Stromes Bächlein erfreuen Gottes Stadt,
Das Heiligthum der Wohnungen des Höchsten;
Gott ist in ihrer Mitte, sie wanket nicht,
Es hilft ihr Gott, wenn der Morgen naht;
Es toben Völker, wanken Königreiche,
Er lässt seine Stimme erschallen, da zagt die Erde.

Jehova der Heerschaaren ist mit uns,
Unsere Veste der Gott Jacobs! Sela.

---

3. Auf, schaut an die Thaten Jehovas,
Der Verstörungen gewirkt auf Erden,
Schwichtigend Kriege bis zu dem Ende der Erde,
Bogen zerbrach er, stumpfte Speere, Wagen verbrannt' er.
Lasset ab und erkennet, dass ich Gott bin,
Erhaben über die Völker, erhaben über die Erde.

Jehova der Heerschaaren ist mit uns,
Unsere Veste der Gott Jacobs! Sela.

Bei der grossen Regelmässigkeit im Bau dieses Liedes kann über die Richtigkeit unserer Abtheilung wohl kaum ein Zweifel sein. Eine hexastichische Strophe geht vorauf, die den Hauptgedanken des Ganzen ausspricht: Gott ist Israels Hülfe; darum darf keine Befürchtung Raum finden, wie gross auch die Gefahren und Erschütterungen des äusseren Lebens sein mögen. Dieses wird in zwei nachfolgenden, einander genau entsprechenden Theilen weiter ausgeführt. Jeder von ihnen enthält wieder eine hexastichische Strophe und dazu einen distichischen Kehrvers. In der einen wird die erste Hälfte jenes Satzes, nämlich dass Israel die mächtige Schutzkraft Jehovas auf seiner Seite habe, in Bildern veranschaulicht; in der andern die zweite Hälfte des Satzes durchgeführt, und desfalls auf die Thaten Jehovas verwiesen, der auch bei den letzten kriegerischen Erschütterungen sich wieder als die Hülfe Israels bezeugt habe. Der Refrain hebt den Einheitspunkt des Liedes schärfer hervor. — Das Sela zeichnet hier ebenso den Gedanken als die gefällige strophische Structur aus; und kann in beider Hinsicht beim öffentlichen Vortrage nicht ohne Wirkung gewesen sein.

Im nachfolgenden Psalm ist das Sela auf eine ähnliche Weise mehrmals hinter einander zum Abschlusse der Strophen gesetzt.

Psalm 140.

1. חַלְּצֵנִי יְהוָֹה מֵאָדָם רָע
מֵאִישׁ חֲמָסִים תִּנְצְרֵנִי
אֲשֶׁר חָשְׁבוּ רָעוֹת בְּלֵב
כָּל יוֹם יָגוּרוּ מִלְחָמוֹת
שָׁנֲנוּ לְשׁוֹנָם כְּמוֹ נָחָשׁ
חֲמַת עַכְשׁוּב תַּחַת שְׂפָתֵימוֹ׃ Sela.

2. שָׁמְרֵנִי יְהוָֹה מִידֵי רָשָׁע
מֵאִישׁ חֲמָסִים תִּנְצְרֵנִי
אֲשֶׁר חָשְׁבוּ לִדְחוֹת פְּעָמָי
טָמְנוּ גֵאִים פַּח לִי וַחֲבָלִים
פָּרְשׂוּ רֶשֶׁת לְיַד מַעְגָּל
מֹקְשִׁים שָׁתוּ לִי׃ Sela.

3. אָמַרְתִּי לַיהוָה אֵלִי אָתָּה:
הַאֲזִינָה יְהוָה קוֹל תַּחֲנוּנָי
יֱהוִה אֲדֹנָי עֹז יְשׁוּעָתִי
סַכּוֹתָה לְרֹאשִׁי בְּיוֹם נָשֶׁק
אַל תִּתֵּן יְהוָה מַאֲוַיֵּי רָשָׁע
זְמָמוֹ אַל תָּפֵק יָרוּמוּ: Sela.

---

4. רֹאשׁ מְסִבָּי עֲמַל שְׂפָתֵימוֹ יְכַסּוּמוֹ
יָמִיטוּ עֲלֵיהֶם גֶּחָלִים בָּאֵשׁ יַפִּלֵם
בְּמַהֲמֹרוֹת בַּל יָקוּמוּ
אִישׁ לָשׁוֹן בַּל יִכּוֹן בָּאָרֶץ
אִישׁ חָמָס רָע יְצוּדֶנּוּ לְמַדְחֵפֹת:

5. יָדַעְתָּ כִּי יַעֲשֶׂה יְהוָה
דִּין עָנִי מִשְׁפַּט אֶבְיֹנִים
אַךְ צַדִּיקִים יוֹדוּ לִשְׁמֶךָ
יֵשְׁבוּ יְשָׁרִים אֶת פָּנֶיךָ:

1. Befreie mich, Jehova, von den bösen Menschen,
Vor den Männern der Gewaltthat wahre mich;
Die da sinnen Böses in ihrem Herzen,
Alltäglich Streit anregen;
Sie spitzen ihre Zunge wie die Schlange,
Gift der Otter ist unter ihren Lippen. Sela.

2. Behüte mich, Jehova, vor den Händen des Frevlers,
Vor den Männern der Gewaltthat wahre mich,
Die da sinnen umzustossen meinen Gang,
Es legen Hoffärtige eine Schlinge mir und Stricke,
Breiten Netze aus zur Seite des Weges,
Fallen stellen sie mir. Sela.

---

3. Ich spreche zu Jehova: Mein Gott bist du:
Erhöre, Jehova, die Stimme meines Flehens!
Jehova, der Herr ist die Veste meines Heils.
Du schirmest mein Haupt am Tage des Streites,
Gewähre nicht, Jehova, des Frevlers Wünsche,
Seinen Plan lass nicht gelingen! Sie würden sich überheben. Sela.

---

4. Das Haupt der mich umringenden —, das Unheil ihrer Lippen decke sie!
Ueber sie mögen Kohlen fallen, ins Feuer stoss' er sie,
In Fluthen, dass sie nicht erstehen,
Der Zungen-Mann bestehet nicht auf Erden;
Den Mann der Gewaltthat, ihn jagt das Unheil fortstürzend.

5. Ich weiss, dass Jehova führen wird
Des Elenden Sache, des Armen Rechtshandel,
Nur die Gerechten werden preisen deinen Namen,
Es werden wohnen die Redlichen vor deinem Angesichte.

Die ersten drei Strophen sind so gleichmässig, und sondern sich so deutlich von einander ab, dass sie auch ohne die Sela-Note, welche die Abschnitte äusserlich scheidet, sofort in die Augen fallen. Da nun mit dem letzten Sela die Ebenmässigkeit der Structur verschwindet, so wollen wir diesen Theil des Psalms zunächst so weit für sich betrachten. Die ersten beiden Strophen enthalten die Bitte des Dichters um Bewahrung vor gewaltthätigen und frevelhaften Feinden, welche nach seinem Verderben trachten. Dem Sinne nach einander gleich, werden diese Abschnitte auch äusserlich gleich durchgeführt. Die erste Zeile hat in beiden genau dieselbe Anlage, die zweite und die dritte zur Hälfte sind selbst wörtlich übereinstimmend, die fünfte hat in beiden eine gleiche Satzbildung. An diese parallelen Strophen reiht sich dann die dritte, welche gleichfalls hexastichischer Form ist. Hier drückt der Dichter sein Vertrauen und seine Glaubensverbundenheit mit Jehova aus, auf deren Grund er des göttlichen Schutzes sich versichert hält und, für seine Person beruhigt, schliesslich noch um die Vereitelung der Plane der Frevler bittet, damit diese sich nicht überheben. Nach der Anlage sonstiger Bittlieder ist der Psalm hier zu Ende; wenigstens würden wir nichts vermissen, wenn er da wirklich schlösse. Nun aber lesen wir nach der dritten Strophe noch ein weiteres; zunächst eine leidenschaftliche Verwünschung der Frevler. Jehova solle glühende Kohlen über sie regnen lassen, sie ins Feuer stossen, in die Fluthen werfen, dass sie nicht mehr aufkommen. Solche Leidenschaftlichkeit ist mit der Gemessenheit und Ruhe, welche sich durchweg im ersten Theile, selbst an solchen Stellen kundgiebt, in welchen der Verfasser der ihm persön-

lich zugefügten Unbilden gedenkt, um so weniger übereinstimmend, als der Dichter so eben noch gerade innigere Empfindungen in sich angeregt hatte. Endlich folgt ein das obige Individuelle verallgemeinernder Schluss, dass Jehova ein Schützer der Unterdrückten sei und die Sache der Gerechten zum Siege lenke. Gerade solche verallgemeinernde Abschlüsse finden wir nicht selten von zweiter Hand den individuellen Liedern beigegeben, um sie zu Gemeindeliedern einzurichten. Da hiezu noch kommt, dass auch die Form dieses zusätzlichen Theiles der voraufgehenden fremd ist, so wird die Vermuthung nicht unbegründet erscheinen, dass die Fortsetzung des Liedes nach dem letzten Sela, wie alt sie auch immer ist, nicht demselben Dichter angehöre, der die voraufgehenden drei Strophen, welche einen in sich vollständigen Psalm ausmachen, verfasst hat.

Dass wie hier so auch sonst in kritischer Hinsicht die Beachtung der strophischen Structuren nicht ohne Werth sei, könnten wir an manchen Beispielen darthun. Beiläufig sei desfalls auf Pss. 19. u. 24. verwiesen. Man hat schon längst von Seiten der Verschiedenheit des Inhaltes und des poetischen Characters die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der beiden Theile Ps. 24. v. 1—7., v. 8—15. mit Recht bezweifelt. Den Ausschlag giebt die völlige Formverschiedenheit beider Stücke, welche es augenfällig macht, dass dieselben ursprünglich nicht zusammengehören. Darnach ist also der zweite Theil von anderer Hand, entweder aus einem späteren Gedichte entlehnt und angefügt, oder zu dem Bruchstücke nach Weglassung der weiteren Fortsetzung desselben als neuer Schluss zugedichtet worden, damit in Einem Liede der Preis der beiderseitigen Offenbarungen Gottes in der Natur und im Gesetze vereinigt stünde. Die Versform des zweiten Theiles ist das erst der späteren Entwicklung angehörige Cäsuren-Schema, welches wir vornehmlich in den Klageliedern antreffen, und wovon wir zum Vergleich mit dem nachfolgenden Psalm vorauf ein Beispiel anführen wollen.

Thr. 2, 5. הָיָה אֲדֹנָי כְּאוֹיֵב   בִּלַּע יִשְׂרָאֵל
בִּלַּע כָּל אַרְמְנוֹתֶיהָ   שִׁחֵת מִבְצָרָיו
וַיֶּרֶב בְּבַת יְהוּדָה   תַּאֲנִיָּה וַאֲנִיָּה׃

Hiernach rücken wir das in Rede stehende Lied zur Veranschaulichung seiner Form-Verhältnisse ein.

Psalm 19.

I.

הַשָּׁמַיִם מְסַפְּרִים כְּבוֹד אֵל
וּמַעֲשֵׂה יָדָיו מַגִּיד הָרָקִיעַ׃

יוֹם לְיוֹם יַבִּיעַ אֹמֶר
וְלַיְלָה לְּלַיְלָה יְחַוֶּה דָּעַת׃

אֵין אֹמֶר וְאֵין דְּבָרִים
בְּלִי נִשְׁמָע קוֹלָם׃

בְּכָל הָאָרֶץ יָצָא קַוָּם
וּבִקְצֵה תֵבֵל מִלֵּיהֶם
לַשֶּׁמֶשׁ שָׂם אֹהֶל בָּהֶם׃

וְהוּא כְּחָתָן יֹצֵא מֵחֻפָּתוֹ
יָשִׂישׂ כְּגִבּוֹר לָרוּץ אֹרַח׃

מִקְצֵה הַשָּׁמַיִם מוֹצָאוֹ
וּתְקוּפָתוֹ עַל קְצוֹתָם
וְאֵין נִסְתָּר מֵחַמָּתוֹ׃

II.

תּוֹרַת יְהוָֹה תְּמִימָה מְשִׁיבַת נָפֶשׁ
עֵדוּת יְהוָֹה נֶאֱמָנָה מַחְכִּימַת פֶּתִי
פִּקּוּדֵי יְהוָֹה יְשָׁרִים מְשַׂמְּחֵי לֵב
מִצְוַת יְהוָֹה בָּרָה מְאִירַת עֵינָיִם׃

יִרְאַת יְהוָֹה טְהוֹרָה עוֹמֶדֶת לָעַד
מִשְׁפְּטֵי יְהוָֹה אֱמֶת צָֽדְקוּ יַחְדָּו
הַנֶּחֱמָדִים מִזָּהָב וּמִפַּז רָב
וּמְתוּקִים מִדְּבַשׁ וְנֹפֶת צוּפִים׃

גַּם עַבְדְּךָ נִזְהָר בָּהֶם בְּשָׁמְרָם עֵקֶב רָב
שְׁגִיאוֹת מִי יָבִין מִנִּסְתָּרוֹת נַקֵּנִי
גַּם מִזֵּדִים חֲשֹׂךְ עַבְדֶּךָ אַל יִמְשְׁלוּ בִי
אָז אֵיתָם וְנִקֵּיתִי מִפֶּשַׁע רָב׃

יִהְיוּ לְרָצוֹן אִמְרֵי פִי
וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ
יְהוָֹה צוּרִי וְגוֹאֲלִי׃

I.

Die Himmel erzählen die Ehre Gottes,
Und seiner Hände Werk verkündet die Veste.

Es sagt der Tag dem Tage den Spruch,
Und es meldet die Nacht der Nacht die Kunde.

Kein Spruch ists, keine Rede,
Dass man nicht vernehme ihre Stimme.

Durch alle Lande geht ihr Klang,
Bis an's Ende der Welt ihre Worte,
Bis dort, wo er dem Sonnenball ein Zelt gesetzt.

Und dieser ist wie ein Bräutigam, der hervorgeht aus seiner Kammer,
Freut sich, wie ein Held, zu laufen den Pfad.

Vom Ende des Himmels ist sein Aufgang,
Und sein Umschwung bis an dessen Ende,
Und nichts ist geborgen vor seiner Gluth.

II.

Jehovas Gesetz ist vollkommen, erquickend die Seele;
Jehovas Zeugniss wahrhaftig, belehrend den Unkundigen;
Jehovas Befehle richtig, erfreuend das Herz;
Jehovas Gebot lauter, erleuchtend die Augen.

Jehovas Verehrung ist rein, dauernd für ewig;
Jehovas Rechte Wahrheit, gerecht allzumal:
Köstlicher sind sie denn Gold, und des feinsten Goldes Fülle,
Süsser denn Honig, und träufelnde Wabe.

Auch dein Knecht ward durch sie erleuchtet, in ihrer Beobachtung ist grosser Lohn,
Fehler, wer kann sie merken! — von den unbewussten sprich mich los,
Auch vor den Hoffärtigen bewahre deinen Knecht, dass sie nicht herrschen über mich,
Dann bin ich schuldlos und rein von grosser Missethat.

Seien dir wohlgefällig die Worte meines Mundes,
Und meines Herzens Sinnen vor deinem Angesichte,
Jehova, mein Fels und mein Erlöser!

Ein anderer Fall der Art liegt im folgenden Psalm vor, in welchem wir gleichfalls zwei für sich bestehende Lieder unterscheiden können.

Psalm 24.

I.

לַיהוָה הָאָרֶץ וּמְלוֹאָהּ
תֵּבֵל וְיֹשְׁבֵי בָהּ
כִּי הוּא עַל יַמִּים יְסָדָהּ
וְעַל נְהָרוֹת יְכוֹנְנֶהָ׃

מִי יַעֲלֶה בְהַר יְהוָה
וּמִי יָקוּם בִּמְקוֹם קָדְשׁוֹ׃

נְקִי כַפַּיִם וּבַר לֵבָב
אֲשֶׁר לֹא נָשָׂא לַשָּׁוְא נַפְשׁוֹ
וְלֹא נִשְׁבַּע לְמִרְמָה
יִשָּׂא בְרָכָה מֵאֵת יְהוָה
וּצְדָקָה מֵאֱלֹהֵי יִשְׁעוֹ׃

זֶה דוֹר דֹּרְשָׁו
מְבַקְשֵׁי פָנֶיךָ יַעֲקֹב׃ Sela.

II.

שְׂאוּ שְׁעָרִים רָאשֵׁיכֶם
וְהִנָּשְׂאוּ פִּתְחֵי עוֹלָם
וְיָבוֹא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד׃

מִי זֶה מֶלֶךְ הַכָּבוֹד
יְהוָה עִזּוּז וְגִבּוֹר
יְהוָה גִּבּוֹר מִלְחָמָה׃

שְׂאוּ שְׁעָרִים רָאשֵׁיכֶם
וּשְׂאוּ פִּתְחֵי עוֹלָם
וְיָבֹא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד׃

מִי הוּא זֶה מֶלֶךְ הַכָּבוֹד
יְהוָה צְבָאוֹת
הוּא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד׃ Sela.

I.

Jehova's ist die Erde und was sie füllet,
Die Welt und die darauf wohnen;
Denn er hat auf Meere sie gegründet,
Und auf Strömen sie festgestellt.

Wer darf steigen auf Jehova's Berg,
Und wer stehn auf seiner heiligen Stätte?

Der reiner Hände und lauteren Herzens ist,
Der nicht aufs Eitle seine Seele richtet,
Und nicht schwöret zum Truge:
Wird empfah'n Segen von Jehova,
Und Heil vom Gotte seiner Hülfe.

Das ist das Geschlecht seiner Verehrer,
Die dein Antlitz suchen, Jacob. Sela.

II.

Erhebet, Thore, eure Häupter,
Erhebt euch, ewige Pforten,
Dass einziehe der König der Ehren!

Wer ist der König der Ehren?
Jehova, der Starke, der Mächtige,
Jehova, mächtig im Kriege.

Erhebet, Thore, eure Häupter,
Erhebt sie, ewige Pforten,
Dass einziehe der König der Ehren!

Wer ist das, der König der Ehren?
Jehova der Heerschaaren,
Er ist der König der Ehren. Sela.

Inhalt und Stimmung., Anlage und Form beider Theile ist ersichtlich verschieden; eine innere Einheit beider nicht erkennbar *). Der erste Theil ist ein in sich geschlossenes und vollständiges Lehrgedicht, welches nach dem Preise der Hoheit Gottes die Frage vorlegt und beantwortet, wessen Tempelbesuch und Gottesdienst Jehova wohlgefällig sei und von seinem Segen begleitet werde; der andere Theil ein Festlied, gedichtet für einen Triumphzug mit der Bundeslade nach dem Heiligthum **). Darnach hat denn der erste Theil überwiegend den Lehrton an sich, der zweite die freudige

*) Auch Ewald hält die beiden Theile für besondere Lieder.

**) Näher die geschichtliche Veranlassung zu bestimmen, scheint nicht räthlich. Man hat wohl wiederholt die Ansicht geäussert, dass es jenes Siegeslied Davids sei, welches bei der Translocation der Bundeslade nach dem Zion gesungen wurde. Die Angabe der Ueberschrift verbürgt uns aber die davidische Abstammung nicht. Für die Beziehung des Liedes gerade auf jene erste Ueberbringung der heiligen Lade nach dem Zion, wodurch dieser neu erwählte Ort von nun ab eine Wohnung Gottes und eine Stätte des Heils und des Segens für Israel werden sollte, finden sich keine Andeutungen in dem Liede, wie doch in jenem Falle sicher zu erwarten stünde. Man vergleiche auch die Auffassung jener Thatsache in Ps. 132, 8. 9. 13. u. f. Dagegen enthält der Ausruf: Erhebet, Thore, eure Häupter, erhebt euch, ewige Pforten! die Angabe, dass das Heiligthum, in welches man zur Niedersetzung der Bundeslade einzieht, bereits seine Einschluss-Mauern und Thore hatte, also der salomonische Tempel sei. Daraus aber zu schliessen, es sei das Lied zur Einweihung dieses Tempels gedichtet, scheint uns ebenfalls unbegründet. Der Inhalt des Gedichtes passt zu jedem Festzuge mit der Bundeslade nach dem Tempel; und zu solchen Processionen gab es so oft Gelegenheit, als die Lade ins Feld mitgenommen und nach beendigtem Kriegszuge im Triumph auf den heiligen Berg zurückgebracht wurde. Eine anschauliche Schilderung hievon lesen wir in Ps. 68., der auf die Rückkehr der Lade aus einem transjordanischen Feldzuge gedichtet ist, v. 25—27: „Sie schauen deinen Zug, o Gott, meines Gottes und Königs Zug ins Heiligthum; voran gehen Sänger, dahinter Saitenspieler, inmitten Paukenschlagender Jungfrauen: In Schaaren preiset Gott, den Herrn, ihr vom Quelle Israels u. s. w." — Ebenfalls auf einen Festzug der Art nach glücklich beendetem Kriege ist Ps. 47. gedichtet, wo es v. 6. heisst: „Es zieht hinauf Gott unter Jauchzen, Jehova unter Drommeten-Schall, singet Gotte, singet u. s. w." Am passendsten möchten wir wohl auch unsern Ps. 24. zweiten Theiles auf eine ähnliche Begebenheit beziehen, zumal wir darin Jehova ausdrücklich als „den Starken und Mächtigen im Kriege" gepriesen finden.

Feststimmung. Ebenso ist die Anlage beider Lieder verschieden: das zweite ist ein zu oftmaliger Wiederholung bestimmtes Chorlied des Volkes, welches die heilige Lade unter Gesang zu ihrer Stätte begleitet. Als solches hat das Lied auch die Art eines Volkschorus, es ist voll von Refrain; die dritte Strophe ist mit Ausnahme einer Wortform genau der ersten gleich, und die vierte nur eine Variation der zweiten. Dieser volksthümliche Charakter ist natürlich dem voranstehenden Lehrgedichte fremd. Hiezu kommt dann endlich die Verschiedenheit in der äusseren Structur; der zweite Theil hat eine durchweg gleichmässige Strophenform, nämlich das seltener vorkommende tristichische Schema; der erste Theil dagegen wechselnde Strophen, von welchen keine ein Tristichon ist.

So stellt sich auch hier den inneren Gründen, wonach die beiden Theile als nicht zusammengehörig zu betrachten sind, die Verschiedenheit der strophischen Form bestätigend, an die Seite. Der Umstand aber, dass wir sie in unserem hebräischen Codex zu Einem Liede verbunden sehen, darf so wenig als ein genügendes Zeugniss ihrer Einheit gelten, als wir uns andererseits durch die vorfindliche Abtheilung nicht hindern lassen, die Zusammengehörigkeit solcher Psalmen anzuerkennen, welche sich von Seiten ihres Inhaltes, ihrer Anlage und Form als Theile eines Ganzen darstellen (Ps. 9. und 10. — Ps. 42. und 43.). Uebrigens scheint das erste der beiden Lieder, welche gegenwärtig Ps. 24. ausmachen, an einzelnen Stellen nicht mehr in voller Ursprünglichkeit erhalten zu sein *).

---

*) Abgesehen von der jüngeren Veränderung des נַפְשׁוֹ in נַפְשִׁי, welche aus der unrichtigen Voraussetzung hervorgegangen ist, dass die Worte אשר לא נשא לשוא נ׳ mit den darauf folgenden ולא נשבע למרמה synonym seien, — wie denn schon der Chaldäer und nach ihm der Syrer diesen Sinn darin findet, obschon beide noch נפשו lesen, liegt ein alter Textfehler in dem Schlusse des Liedes מבקשי פניך יעקב סלה. Nach dem Wortlaute können wir nur übersetzen: „die da suchen dein Angesicht, Jacob. Sela." Um in diesen Worten einen passenden Sinn zu erhalten, muss man „Jacob" vom voraufgehenden Pronomen trennen, als Apposition zu מ׳ פ׳ ansehen, und ihm die Bedeutung „das wahre Israel" beilegen. Nun aber fehlen die Belege dafür, dass jener Name schlechtweg gesetzt eine Bezeichnung des edleren und frömmeren Theiles von den Nachkommen Jacobs sei (die von Rosenmüller hiefür angeführten Stellen treffen nicht); und es ist dies auch an sich völlig unwahrscheinlich, da die unfrommen und unrechtlichen Jacobiten doch nie auf-

Wir fahren fort, die symmetrische Stellung des Sela zu betrachten. Weiter finden wir auch die Note abwechselnd am Schlusse der Strophen, so dass zwischen den Strophen mit Sela eine ohne dasselbe steht. Von dieser Gestaltung ist der vierstrophige Ps. 59., wo wir die Note am Schlusse der ersten (v. 6.) und der dritten Strophe (v. 14.) antreffen; desgleichen der ebenfalls vierstrophige Ps. 76, v. 4. und v. 10. In Ps. 77. steht Sela am Ende der ersten (v. 2—4.), der dritten (v. 8—10.), und der fünften Strophe (v. 14—16.), worauf ein Abgesang (v. 17—21.) den Schluss bildet.

Noch ist eine andere Art zu erwähnen übrig. Da die Bestimmung des Sela eigentlich ausser Bezug steht zu der strophischen Structur der Lieder und mit gleicher Berechtigung innerhalb der Strophen wie am Schlusse derselben erscheinen durfte, — wo über-

---

hörten Jacobiten zu sein. Haben gleichwohl die Masorethen פניך durch Tiphcha von יעקב getrennt, also wohl auch die Worte in der angegebenen Weise verstanden, so kann doch ihre Erklärung hier um so weniger entscheiden, als sie ״י enge mit סלה verbinden: ‚Jacob in Ewigkeit, das ewige Jacob‘, was ungezwungen den Sinn giebt: das wahre Israel. Kaum bedarf es ferner einer Erwähnung, dass der Ausdruck in der angeführten Zeile überhaupt unnatürlich und irreleitend ist, da man durch die Stellung des nom. propr. unmittelbar hinter dem suff. der zweiten Person veranlasst wird, beides mit einander zu verbinden, zumal keine direkte Anrede sonst weiter im Psalm vorkommt. Es ist daher nicht zu verwundern, dass schon die alten Uebersetzer an der Stelle Anstoss genommen haben. Die LXX, welche gern ergänzt und verdeutlicht, schaltet geradezu אלהי vor יעקב ein: „ζητούντων τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ Ἰακώβ“, was beim Syrer und selbst etlichen Abschreibern des Urtextes Beifall gefunden hat. Einen textkritischen Werth dürfen wir aber dieser Variante nicht beimessen; als Conjectur mag man sie annehmen. Eher noch möchten wir vermuthen, es habe statt יך ursprünglich וב gestanden, welche Buchstaben wie bekannt häufig von den Abschreibern verwechselt sind, also ומבקשי פנו ביעקב „die sein Antlitz suchen in Jacob“ (wie Jes. 59, 20. שבי פשע ביעקב „die sich von der Uebertretung bekehren in Jacob“, u. ä.). Dass die alte Schreibweise das י des plur. auch ausgelassen habe, ist ausser Zweifel, I. Sam. 23, 5. I. Kön. 5, 17. u. ö. War in der ununterbrochenen Reihe der Buchstaben das ו kürzer und das ב etwas undeutlich gerathen, so konnte der gegenwärtige Text leicht daraus hervorgehen und so lange ohne Anstoss bleiben, als man dem Sela die Bedeutung ‚in Ewigkeit‘ beilegte.

haupt solche musikalische Auszeichnung einer Stelle nöthig schien; so war, wenn man bei dem Sela auch auf die Form des Liedes Rücksicht nehmen und desfalls eine gefällige Gruppirung erreichen wollte, keineswegs nothwendig, das Sela gerade immer an den Schluss von Abschnitten, Strophencolumnen oder einzelnen Strophen zu setzen. Es durfte gleicherweise auch innerhalb der Strophen und grösseren Abtheilungen erscheinen, und die Symmetrie war leicht wahrnehmbar, sobald das Sela nur eine gleiche Stelle im Strophenbaue innehielt. In dem Falle aber gab es nicht viele passende Stellen für dasselbe. In der Mitte der Strophen konnte die regelmässige Wiederkehr des Sela darum nicht wohl stattfinden, weil diese auffällige Cäsur dann das Strophenschema zertheilt und die Auffassung der Form gestört hätte; aus gleichem Grunde auch nicht gegen Ende derselben. Die schicklichste Stelle war der Anfang der Strophe, wo der Hörer schon von vornherein wusste, dass hier noch kein strophischer Abschnitt erreicht wäre. Eine derartige Einflechtung des Sela in die Psalmstructur hat nun auch wirklich, wenn immerhin nicht häufig, stattgefunden. Wir verweisen zunächst auf ein kürzeres Lied, Ps. 4. Den Eingang desselben bildet ein tristichischer Aufgesang v. 2., worauf zwei tetrastichische Strophen, v. 3. 4., v. 5. 6. folgen, und den Hauptinhalt des Liedes aussprechen; endlich ein Hexastichon als Schlussstrophe v. 7—9. In jenen mittleren Strophen ist beidemal nach der ersten Doppelzeile oder Distichon ein Sela eingerückt worden. Ein ähnliches Verfahren ist von dem Verfasser des grossartigen Siegesliedes Ps. 68. beobachtet. Er besteht aus neun Wendungen. Hier findet sich das Sela auf eine eigenthümlich symmetrische Weise eingeflochten; nämlich es steht jedesmal nach dem ersten Distichon der je dritten Strophe; also erstlich der dritten v. 8., dann der sechsten v. 20. und endlich der neunten v. 33. In anderer Art wieder treffen wir das Sela in Ps. 88. an, welches Lied in sechs Strophen zerfällt, von denen die beiden ersteren und die beiden letzteren kein Sela enthalten, wohl aber haben es die zwei mittleren, und zwar beidemal nach dem ersten Distichon v. 8. und v. 11. Dahin gehört auch das lyrische Lied Hab. 3., welches zur Veranschaulichung seiner symmetrischen Structur und der Einflechtung des Sela in diese hier eingerückt stehe.



Habakuk 3.

1. יְהוָֹה שָׁמַעְתִּי שִׁמְעֲךָ
יָרֵאתִי יְהוָֹה פָּעָלְךָ
בְּקֶרֶב שָׁנִים חַיֵּיהוּ
בְּקֶרֶב שָׁנִים תּוֹדִיעַ
בְּרֹגֶז רַחֵם תִּזְכּוֹר׃

2. אֱלוֹהַּ מִתֵּימָן יָבוֹא
וְקָדוֹשׁ מֵהַר פָּארָן Sela.
כִּסָּה שָׁמַיִם הוֹדוֹ
וּתְהִלָּתוֹ מָלְאָה הָאָרֶץ
וְנֹגַהּ כָּאוֹר תִּהְיֶה
קַרְנַיִם מִיָּדוֹ לוֹ
וְשָׁם חֶבְיוֹן עֻזֹּה׃

3. לְפָנָיו יֵלֶךְ דָּבֶר
וְיֵצֵא רֶשֶׁף לְרַגְלָיו
עָמַד וַיְמֹדֶד אֶרֶץ
רָאָה וַיַּתֵּר גּוֹיִם
וַיִּתְפֹּצְצוּ הַרְרֵי עַד
שַׁחוּ גִּבְעוֹת עוֹלָם
הֲלִיכוֹת עוֹלָם לוֹ׃

4. תַּחַת אָוֶן רָאִיתִי אָהֳלֵי כוּשָׁן
יִרְגְּזוּן יְרִיעוֹת אֶרֶץ מִדְיָן Sela.
הֲבִנְהָרִים חָרָה יְהוָֹה
אִם בַּנְּהָרִים אַפֶּךָ
אִם בַּיָּם עֶבְרָתֶךָ
כִּי תִרְכַּב עַל סוּסֶיךָ
מַרְכְּבֹתֶיךָ יְשׁוּעָה׃

5. עֶרְיָה תֵעוֹר קַשְׁתֶּךָ
שְׁבֻעוֹת מַטּוֹת אֹמֶר Sela.
נְהָרוֹת תְּבַקַּע אָרֶץ
רָאוּךָ יָחִילוּ הָרִים
זֶרֶם מַיִם עָבָר
נָתַן תְּהוֹם קוֹלוֹ
רוֹם יָדֵיהוּ נָשָׂא׃

6. שֶׁמֶשׁ יָרֵחַ עָמַד זְבֻלָה
לְאוֹר חִצֶּיךָ יְהַלֵּכוּ
לְנֹגַהּ בְּרַק חֲנִיתֶךָ
בְּזַעַם תִּצְעַד אָרֶץ
בְּאַף תָּדוּשׁ גּוֹיִם
יָצָאתָ לְיֵשַׁע עַמֶּךָ
לְיֵשַׁע אֶת מְשִׁיחֶךָ׃

7. מָחַצְתָּ רֹאשׁ מִבֵּית רָשָׁע
עָרוֹת יְסוֹד עַד צַוָּאר Sela.
נָקַבְתָּ בְמַטָּיו רֹאשׁ פְּרָזָו
יִסְעֲרוּ לַהֲפִיצֵנִי עֲלִיצֻתָם
כְּמוֹ לֶאֱכֹל עָנִי בַּמִּסְתָּר
דָּרַכְתָּ בַיָּם סוּסֶיךָ
חֹמֶר מַיִם רַבִּים׃

8. שָׁמַעְתִּי וַתִּרְגַּז בִּטְנִי
לְקוֹל צָלְלוּ שְׂפָתַי
יָבוֹא רָקָב בַּעֲצָמַי
וְתַחְתַּי אֶרְגָּז
אֲשֶׁר אָנוּחַ לְיוֹם צָרָה
לַעֲלוֹת לְעַם יְגוּדֶנּוּ׃

9. כִּי תְאֵנָה לֹא תִפְרָח
וְאֵין יְבוּל בַּגְּפָנִים
כִּחֵשׁ מַעֲשֵׂה זַיִת
וּשְׁדֵמוֹת לֹא עָשָׂה אֹכֶל
גָּזַר מִמִּכְלָה צֹאן
וְאֵין בָּקָר בָּרְפָתִים׃

10. וַאֲנִי בַּיהוָֹה אֶעֱלוֹזָה
אָגִילָה בֵּאלֹהֵי יִשְׁעִי
יֱהוִֹה אֲדֹנָי חֵילִי
וַיָּשֶׂם רַגְלַי כָּאַיָּלוֹת
וְעַל בָּמוֹתַי יַדְרִכֵנִי׃

Dieses Lied, ein prophetischer Hymnus, steht mit dem voraufgehenden Inhalte von Habakuks Weissagung C. 1. und 2. in engstem Zusammenhange. Es ist der Schlussstein des Ganzen, der Höhepunkt, wohin bei der Spannung und dem Wechsel der Empfindungen das Gemüth des Dichters sich allmählig aufklärend und läuternd fortstrebt, um endlich in reinster Hoffnung und Gottesfreude die gesuchte Befriedigung und Ruhe zu finden. Anlage und Inhalt dieses Hymnus weist sonach auf das Voraufgehende zurück und ist ohne dieses nicht hinreichend verständlich. Man verstatte daher einige Worte über diese Schrift, welche bei der lebhaftesten Bewegung der Darstellung Ordnung und strengen, fast dramatischen Zusammenhang inne hält wie wenige ihres gleichen. Eingangs derselben werden wir sofort mitten in den Hergang versetzt, und vernehmen die letzten Ausrufe einer eindringlichen Klage, welche, wie oft auch wiederholt, aber von Gott immer unerhört und unbeachtet geblieben, nunmehr den Ton des Schmerzes und der Leidenschaftlichkeit angenommen hat. Der Prophet kann es nicht fassen, wie ihn Jehova, der ihn zum Wächter über Sitte und Recht im Gottesstaate hingestellt hat, immer klagen, und Frevel und Gewaltthat ansehen lasse, ja selbst mitansehen könne, ohne doch die so nothwendige Abhülfe gegen die wachsenden sittlichen Gebrechen des Volkes zu gewähren, da hiebei die schlimmsten Folgen für die Sache des Rechts und der Wahrheit zu befürchten seien. Die Klage wird unterbrochen durch das göttliche Wort, welches endlich, lange erwartet, dennoch aber überraschend, an den Propheten ergeht. Für die Abhülfe sei gesorgt; ein Unglaubliches, Entsetzliches werde geschehen. Auf die Völkerbewegungen solle man hinschauen, dort sei der Züchtiger schon aufgestellt, das unwiderstehliche, grimmige Volk der Chaldäer. Furchtbar, wie es ist, werde es sein Recht und seine Hoheit geltend machen, in trotzigem Uebermuth noch mehr thun, als wozu es berufen sei, und sich verschulden. — Auf diese Eröffnung entsinkt dem Propheten Muth und Klage; darauf war er nicht gefasst, denn nicht bloss die Gottesverächter und Frevler, sondern das Volk selbst, alle sieht er dem Untergange durch den schonungslosen, alles verschlingenden Feind preisgegeben. Mit ganz andern Empfindungen als vorhin wendet er sich nun an Gott, er bittet um Abwendung des Aeussersten. Jehova sei ja der alte Gott Israels, der sein Volk nicht dem Verderben preisgeben, sondern nur zu seiner Besserung und Läuterung strafen werde; er sei der Heilige, welcher den Anblick

des Bösen nicht ertrage, und darum bei der Vernichtung des Gerechten durch den Frevler nicht schweigen könne. Sollte auch der Völkerraub eines Feindes, der allen Gewinn nur zu roher Befriedigung verwendet und nichts Höheres als die eigene Kraft und List anerkennt, von bleibendem Erfolg und Bestand sein? — Der Prophet harrt einer neuen göttlichen Erklärung, die ihm das Räthsel löse. Sie wird ihm darauf zu Theil, und belehrt ihn, dass die göttliche Gerechtigkeit sich auch an dem Werkzeuge ihrer Strafe nicht unbezeugt lassen werde, dass der hochmüthige, raubgierige und mit schwerer Schuld beladene Feind in der Zukunft fallen und ein Spott der ehedem von ihm gedemüthigten Völker werden solle. Nur der Gerechte lebe ob seiner Gerechtigkeit. — So hat sich die inhaltschwere Weissagung vervollständigt, die nähere und fernere Zukunft ist in ihren Hauptzügen enthüllt, die göttliche Gerechtigkeit und Heiligkeit gerechtfertigt und der bangen Besorgniss vor den nahen Trübsalen auch die Tröstung beigesellt. Aber im Innern des Propheten ist die Klarheit des Gemüthes noch nicht gewonnen, aufgeregte Empfindungen liegen im Widerstreite mit einander, hier Furcht und Entsetzen vor dem gewaltsamen Umsturz aller Dinge, dort begeisterte Anerkennung des Gotteswerkes, in welchem sich Jehova auf's neue an seinem Volke verherrlichen werde, bange Sorge neben freudigem Glauben. Das Emporringen aus diesem Streite zum Glaubenssiege und zur Gottesfreude ist der Gegenstand des lyrischen Hochgesanges, mit welchem die prophetische Schrift schliesst. Es ist derselbe ein Muster althebräischer Dichtung nicht allein von Seiten der Fülle und Kraft poetischer Anschauung, der Lebendigkeit der Schilderung, und der Gewandtheit und Kühnheit der Sprache, sondern ebenso auch wegen der Kunst seiner schönen vollendeten Form. Werfen wir einen Blick auf die äussere Gestalt des Liedes, so sehen wir obenan eine Aufgesangsstrophe von fünf Versen, worauf zwei einander entsprechende Gruppen von je drei aus sieben Versen bestehenden Strophen folgen, darnach kommen zwei ebenfalls an einander gehörige Theile, nämlich zwei Strophen von je sechs Versen und endlich ein Abgesang von fünf Versen, entsprechend dem fünfversigen Aufgesang. Wir dürfen nur das Gedicht mit Aufmerksamkeit betrachten, und es wird einleuchten, dass jene strophischen Abtheilungen sich ungezwungen und leicht darstellen, wenn man die Gliederungen des Inhaltes verfolgt; ferner dass der Wechsel der Form durch den Wechsel des Gegenstandes und der lyrischen

Empfindung mit Nothwendigkeit hervorgerufen ist; dass sich somit die schöne, symmetrische Gestalt des Liedes eigentlich von selbst ergiebt, sobald man nur die auf Raumersparniss abzielende, compendiöse Schreibweise aufgiebt und dem künstlerischen Formsinne der alten Dichter Gerechtigkeit widerfahren lässt.

1. Der pentastichische Aufgesang. Unter dem Eindrucke der grossen Verkündigung kann der Dichter, trotz der gewonnenen Fassung, seine Furcht vor der beschlossenen That Gottes nicht unterdrücken; doch ist er deren so weit Meister, dass er es selbst über sich vermag, Jehova zur Ausführung seines Rathschlusses aufzufordern; nur möchte Gott die Züchtigung des Volkes nicht ohne Schonung vollstrecken.

Jehova, es ist mir kund worden deine Kunde,
Ich fürchte mich, Jehova, vor deinem Thun*);
Im Laufe der Jahre ruf es ins Leben,
Im Laufe der Jahre lass es erscheinen, —
Im Zorne gedenk des Erbarmens.

---

*) Wenn es auch manche Fälle giebt, wo die hebräischen Dichter trotz der Neigung und des Bestrebens, die Abtheilung der Versgliederungen, welche durch den Rhythmus bestimmt wird, mit der Sinnabtheilung zusammenfallen zu lassen, hievon durch Umstände veranlasst abgewichen sind, so sind wir hier am Orte doch in vollem Rechte, unsere stichische Abtheilung auch als die richtige Sinnabtheilung gegen die Masorethen zu behaupten. Sie ergiebt sich von selbst und ist so angemessen und natürlich, dass man, ohne die masorethische Interpunction zuzuziehen, kaum erräth, wie man in anderer Weise abtheilen könne. Um dem Leser die Mühe des Nachschlagens zu ersparen, sei bemerkt, dass die Masorethen, weil mit יהוה das erste Versglied beginnt, nun auch das zweite mit יהוה beginnen lassen, daher יראתי zum Schlussworte des ersten Gliedes machen und פעלך mit חייהו verbinden: Jehova, ich habe vernommen deine Kunde, ich fürchte mich; Jehova, dein Werk, im Laufe der Jahre belebe es —. Diese unnatürliche Verbindung zerstört vollends die augenfällig symmetrische Satzbildung und den Parallelismus, denn dem שמעתי entspricht das יראתי, dem שמעך das פעלך, als Inhalt jenes u. s. w. Dass übrigens ירא nicht nur dann, wenn das Object eine Person, sondern auch wenn es eine Sache ist, mit dem acc. construirt werde, sei mit zwei Stellen statt mehreren belegt; Jes. 51, 7.

Die beiden heptastichischen Strophen-Gruppen bilden unter sich ein geschlossenes Theilganze und sind das Hauptstück des Liedes. Jene Einleitung kurz abbrechend, wendet Habakuk sein prophetisches Auge über die Zeit der Noth hinweg auf die verheissene Rettung. Diesen Gnadenact sieht er durch ein unmittelbares Eingreifen Gottes in einer glänzenden Theophanie vollzogen.

Die erste Gruppe, bestehend aus drei Strophen, stellt das majestätische Heranziehen Jehovas zur Befreiung Israels von der dem Reiche Gottes feindlichen Weltmacht dar; die zweite Gruppe von ebenfalls drei Strophen schildert die Rettungsthat selbst, die Vernichtung des Feindes.

2. Der ersten Gruppe erste Strophe. Nach Süden blickt der Prophet auf die durch Jehovas Grossthaten verherrlichten Gegenden des Wüstenzuges und gewahrt hier Gott heranziehen unter Herrlichkeit und Lichtglanz, welchen Himmel und Erde wiederstrahlen. In jener Lichthülle thront Jehova selbst.

Eloah kommt von Theman,
Und der Heilige vom Gebirge Paran; (Sela)
Es decket die Himmel seine Pracht,
Und seiner Herrlichkeit voll wird die Erde,
Und Glanz wie das Licht erscheinet,
Strahlen zu seiner Seite, —
Dort ist seiner Allmacht Hülle.

3. Die zweite Strophe. Nicht herrlich allein, furchtbar und vernichtend ist Jehovas Erscheinen. Er lässt sich herab, tritt auf, und die Erde bebt; auch das Festeste und Dauerndste von allem Geschaffenen versinkt und vergeht vor der übermächtigen Erscheinung. Das ist ein Heranziehen Gottes wie in den heilvollen Tagen der Vorzeit.

אַל תִּירְאוּ חֶרְפַּת אֱנוֹשׁ „Fürchtet euch nicht vor der Leute Schmähung." Ps. 23, 4. לֹא אִירָא רָע „Ich fürchte mich nicht vor Unglück."

Versehen dieser Art sind häufig genug von den Masorethen begangen worden, was ihren exegetischen Ruhm und ihr Verdienst nicht schmälert; allein die neueren Uebersetzer und Commentatoren sollten nicht die Fehler jenes Textes ruhig hinnehmen.

Vor ihm her schreitet Pest,
Und es ziehet Fieberbrand ihm auf dem Fusse,
Auf tritt er und erschüttert die Erde,
Blickt hin und macht Völker beben;
Es zerreissen die Berge der Vorwelt,
Es versinken die Hügel der Urzeit, —
Pfade der Urzeit wandelt er!

4. Die dritte Strophe. Wogegen ist dieser göttliche Zorn gerichtet? Sind es die schon zitternden Völker des Südens, sind es gar Gewässer, die Ströme, das Meer, welche alle in Aufregung gerathen? — So viel ist sicher, Jehova bringt Rettung.

In Leid gewahr ich Kuschans Hütten,
Es zittern die Gezelte des Landes Midian. (Sela)
Ist auf Ströme entbrannt, Jehova?
Etwa auf die Ströme dein Zorn,
Etwa auf das Meer dein Grimm,
Dass du einherfährst auf deinen Rossen, —
Deine Wagen sind Rettung!

5. Der zweiten Gruppe erste Strophe. Anfang des Vernichtungskampfes. Jehova greift als Krieger mit gezogenen Waffen und unter einem Kampfrufe, der seine Erinnerung an die alten Heilsversicherungen bekundet, den Unterdrücker Israels an. Mit allen Schrekkensäusserungen begleitet die Natur diesen Streit.

Entblösst ist dein Bogen,
Schwüre der Stämme! ist der Ruf *); (Sela)
In Ströme spaltest du die Erde,
Dich erblickend kreisen die Berge,
Des Wassers Schwall fährt daher,
Es erhebt der Abgrund seine Stimme,
Zur Höhe streckt er seine Hände.

---

*) Von all den zahlreichen Auslegungsversuchen über die Worte אֹמֶר שְׁבֻעוֹת מַטּוֹת (vergl. Delitzsch zur St.), will keiner genügen; auch die Erklärung nicht, welche der schätzenswerthe Commentar des eben genannten Gelehrten als die einzig richtige aufstellt. Nach dieser ist שׁ der plur. des part. שָׁבוּעַ vereidet, und die Stelle zu übersetzen: Beschworen sind die Pfeile durch das Wort. Zugege-

6. Die zweite Strophe. Fortsetzung des Kampfes. Bei dem Glanze der göttlichen Geschosse erbleichen und ziehen sich zurück

---

ben, dass שׁ׳ hier im passiven Sinne stehe, während doch die passiven Formen des Verbum שׁ׳ immer die Bedeutung eines Deponens: schwören haben; zugegeben ferner, dass מ׳ Pfeile heisse, während es sonst nirgend diese Bedeutung hat, so wenig als חֵץ irgendwo Speer bedeutet; abgesehen endlich davon, dass bei jener Auffassung eine andere Stellung der Worte zu erwarten wäre: so fragen wir, was heisst denn das: „Beschworen sind die Pfeile durch das Wort"? Hierauf wird uns erwidert: „Sie sind durch das göttliche Allmachtswort oder durch den göttlichen Machtbefehl vereidigt, ihre Bestimmung auszurichten." Wer vereidigt denn aber Pfeile? Worauf gründet sich dieses Bild? Wenn das überhaupt eine gesunde Vorstellung ist, so ist's eine ungehörige, denn ein Besprechen und Beschwören der Wurfgeschosse, um sich ihrer Wirkung zu versichern, ist den Hebräern völlig fremd, und kann somit Jehova, der als eigentlicher Kriegsheld hier dargestellt ist, nicht beigelegt sein. — Wir können dem neuesten Erklärer also so wenig beipflichten als seinen Vorgängern. Uebrigens scheint uns jene Stelle nicht so gar schwierig. Man wolle nur nicht, weil vorher der Bogen erwähnt ist, deshalb nun gleich in der darauffolgenden Zeile die Pfeile finden. Auch das Spannen, Richten und Abdrücken des Bogens hat der Dichter der Phantasie seiner Leser dazuzudenken überlassen. — Nach der Wortverbindung kann bei מַטּוֹת nicht wohl an Zweige oder Stäbe oder Speere gedacht werden, es bleibt somit nur die Bedeutung übrig, in der es am häufigsten vorkommt: Stämme (Israels). Wenn wir nun einfach übersetzen: „Schwüre der Stämme! ist der Ruf", so ist אֹמֶר Wort, Ruf dem Zusammenhange gemäss nichts anderes als der Ausruf, womit der Kriegsheld, die Waffen in der Hand, nunmehr den Feind angreift, der Schlachtruf, das Kampfwort. Es ist also für den eigentlichen Ausdruck הֵידָד der poetische אֹמֶר gewählt, welcher allgemeineren Inhaltes gewöhnlich erst durch den Zusammenhang seine Bestimmtheit erhält. So ist's Ps. 77, 10. so viel als Verkündigung, Verheissung, הֲגָמַר אֹמֶר לְדֹר וָדֹר „ist die Verheissung für immer zu Ende", Ps. 68, 12. so viel als Siegesjubel, אֲדֹנָי יִתֶּן אֹמֶר וגו׳ „der Herr gab (Sieges-) Ruf, Siegesbotinnen dem grossen Heer." Man vergleiche noch Ps. 19, 3. יוֹם לְיוֹם יַבִּיעַ אֹמֶר „der Tag lässt dem Tage erschallen den Ruf", den lobpreisenden Ausruf über Gottes Herrlichkeit. — Was nun den Ruf betrifft, von welchem an unserer Stelle im Hab. die Rede ist, so erinnern wir daran, dass die Hebräer neben dem gewöhnlichen Kampfgeschrei תְּרוּעָה auch eine sinnigere Art von

die Lichter des Himmels; Jehova schreitet im Zorn über das Land hin, die Völker vernichtend.

Die Sonne, der Mond tritt ins Gezelt
Ob des Lichtes deiner hinfahrenden Geschosse,
Ob des Blitzglanzes deines Speeres.
Im Grimm durchschreitest du das Land,
Im Zorn zertrittst du Nationen; —
Ausgezogen bist du zur Rettung deines Volkes,
Zur Rettung deines Gesalbten.

7. Die dritte Strophe. Ende des Kampfes. Endlich wird auch das Oberhaupt des feindlichen Reiches, welches nunmehr von oben und unten mit einem Male vernichtet wird, tödtlich getroffen; desgleichen die Führer der einzelnen Abtheilungen. So hat denn Jehova wiederum wie in alter Zeit aus verschlingenden Meeresfluthen sein Volk wunderbar gerettet.

Du zerschmetterst das Haupt von des Frevlers Hause,
Entblössend den Grund bis an den Hals, (Sela)
Du durchbohrst in seinen Stämmen das Haupt seiner Fürsten,
Die anstürmten mich zu zerstreuen, deren Frohlocken,
Wie zu verschlingen im Verstecke der Hülflosen;
Dahergeschritten durchs Meer bist du mit deinen Rossen,
Durch den Schwall gewaltiger Wasser.

So ist das prophetische Bild der auf Grund des ewigen Jeho-

Kampfruf kannten, in welchem sie die Beziehungen des obwaltenden Streites ausdrückten. So giebt Gideon seiner Schaar die Weisung Jud. 7, 18. אֲמַרְתֶּם לַיהוָֹה וּלְגִדְעוֹן (man beachte das אמר), worauf diese mit dem Schlachtrufe: Schwert für Jehova und Gideon! über den Feind herfällt. Als Krieger beginnt denn auch Jehova seinen Kampf mit einem Schlachtrufe, vergl. Jes. 42, 13. „Jehova ziehet aus wie ein Held, wie wie ein Kriegsmann weckt er seinen Eifer; er ruft und erhebt Kriegsgeschrei“; und da solcher Kampf auf Jehovas Liebe zu seinem Volke und auf die alten Gnadenschwüre sich gründet, so ist sein Schlachtruf: Schwüre der Stämme! Damit sind die Schwüre gemeint, welche die Stämme Israels von Jehova erhalten haben, Schutzeide, Rettungszusicherungen, wie oben Ps. 89, 5. 38. 105, 8. 9. Diese Worte sich zurufend, „weckt er wie ein Kriegsheld seinen Eifer“ zur Vertilgung der Feinde Israels.

vabundes und der besonderen göttlichen Heilsversicherungen künftig zu erwartenden Erlösung Israels in zweimal drei Strophen durchgeführt, deren Form nicht ohne Rücksicht auf den Inhalt gewählt sein möchte, da die ihnen aufgeprägte Siebenzahl durchweg im Cultus auf den Bund Israels mit Gott und das hierauf sich gründende Heil verweist. Auch verlässt der Dichter diese Form, sobald er die Darstellung der Theophanie beendigt hat.

Die zwei hexastichischen Strophen. Nicht sogleich folgt auf die glänzenden Aussichten, welche zur tröstlichen Hoffnung dem Propheten vertraut sind, die dankbare Anerkennung und der Preis des Heilsgottes als Schluss des Hymnus, wie wir solchen nach sonstigen psalmodischen Anlagen erwarten dürfen; sondern vorauf macht noch einmal und mit erneuerter Stärke die Sorge und Furcht ihr Recht geltend. Den Ausdruck dieser Besorgnisse stellt der Dichter in zwei Strophen dem Schlusse vorauf.

8. 9. Die erste dieser beiden Strophen spricht die Empfindung des Dichters im Hinblicke auf die schreckenvolle Zukunft aus; in der zweiten folgt eine Schilderung der Nothzustände und der Entbehrung in jener Trübsalszeit.

Ich hab's vernommen und es erzittert mein Inneres,
Ob der Verkündigung erbeben meine Lippen,
Es dringt Mattigkeit in meine Gebeine,
Und meine Knie wanken,
Dass ich warten soll des Tags der Noth,
Wenn ein Volk heraufzieht uns zu bedrängen.

Denn der Feigenbaum wird nicht blühen,
Und kein Ertrag ist an den Weinstöcken,
Es versagt die Frucht der Olive,
Und die Gefilde tragen keine Speise,
Weg sind aus den Hürden die Schafe,
Und keine Rinder in den Ställen.

10. Der pentastichische Abgesang. Aus der Furcht aber ringt sich bald wieder das gläubige Gemüth des Dichters zur reinsten Hoffnung empor, und in inniger Erregung preist er den Gott seiner Stärke und seines Heiles.

Doch ich will Jehovas frohlocken,
Will jubeln des Gottes meines Heiles;
Jehova, der Herr, ist meine Stärke,
Er macht meine Füsse wie Hindinnen,
Und lässt mich auf meine Höhen treten.

Will man fragen, wie ein Lied so individuellen Inhaltes zum Tempelliede sich eignen konnte, so verweisen wir auf die Mehrzahl der vorexilischen Psalmen, die nicht weniger individuell sind, und sich in solcher Rücksicht nur darin von unserm Liede unterscheiden, dass wir dort die zum Grunde liegenden Thatsachen und Zustände zu muthmassen haben, während sie uns hier aus dem voraufgehenden Theile der Schrift bekannt sind. Auf jenen Grund hin aber anzunehmen, dass das Lied erst in späteren Zeiten zum Tempelgesange bestimmt und mit musikalischen Beischriften versehen wäre, dürfte mehr als gewagt sein. Ueberdies ist vorauszusetzen, dass der Prophet es nicht unterlassen habe, dem versammelten Volk, wohl im Tempel selbst, die göttliche Eröffnung in mündlichem Vortrage mitzutheilen, da auf solchen ja immer zunächst die Weissagung gewiesen ist. So war die geschichtliche Grundlage des Liedes den Hörern bekannt und der Inhalt desselben verständlich.

Auch hier wieder giebt die Stellung des Sela deutlich zu erkennen, dass diese Note von dem Dichter selbst, und nicht etwa von dem Musikpersonal einseitig und willkürlich eingereiht sei. Es steht nur in dem Abschnitte, welcher die rettende Theophanie darstellt. Allerdings schildert sie der Dichter als bereits vor seinen Augen sich zutragend; im Grunde jedoch spricht sich in diesem Bilde nur die ihrer Erhörung sichere Bitte, nur die Zuversicht eines begeisterten Glaubens aus, dass Gott sein Volk auf wunderbare Weise erretten werde. Da ist denn bei dem gottesdienstlichen Vortrage dieser Stelle auch der musikalisch-symbolische Ritus an seinem Orte, in welchem durch Posaunenstösse zu Gott aufgerufen ward, er möge Israels in Gnade und Hülfe gedenken. Es ist also dieses Hauptstück des Hymnus wie in strophischer so auch in ritueller Hinsicht vor den übrigen Liedestheilen bedeutungsvoll ausgezeichnet. Beachten wir weiter die Symmetrie in der Stellung des Sela. Es geht das Sela durch den bezüglichen Abschnitt hindurch; und beide Hälften desselben sind gleichmässig damit ausgestattet. Beide Mal steht es in der ersten und dritten Strophe, und zwar an derselben Stelle,

nämlich am Schlusswort der zweiten Verszeile. Ueberall ist hier auch der Inhalt der Worte von der Art, dass das Sela zupasst. Letzteres wird uns deutlich werden, wenn wir die Stellen, bei welchen Sela steht, also das jedesmalige erste Distichon der ersten und dritten Strophe beider Hälften, mit den entsprechenden Stellen der dazwischenstehenden Strophen, wo kein Sela gesetzt ist, vergleichen. Die Worte, bei welchen wir zuerst das Sela lesen: „Eloah kommt von Theman, und der Heilige vom Gebirge Paran", enthalten eine Anspielung auf die schützende Erscheinung und Gegenwart Gottes im Wüstenzuge; und theokratische Erinnerungen dieser Art werden, wie oben gezeigt ist, durch Sela markirt. Dasselbe ist der Fall in der dritten Strophe: „In Leid gewahr' ich Kuschans Hütten, es zittern die Gezelte *) des Landes Midian", womit auf die Furcht und Noth hingedeutet wird, welche die arabischen und canaanitischen Völkerschaften bei jenem ruhmreichen Heerzuge überfiel (vergl. den Gesang Mosis Ex. 15, 13—16.), als Jehova selbst Israels Anführer war und Schrecken auf die feindlichen Völker legte. Betrachten wir nun auch die entsprechende Stelle der zwischeninne stehenden Strophe, welche kein Sela hat, so finden wir in den Worten: „Vor ihm her schreitet Pest, und es ziehet Fieberbrand ihm auf dem Fusse" nur eine weitere Beschreibung der furchtbaren Herrlichkeit, in welcher Gott erscheint, aber keinen solchen Inhalt, welcher durch Sela auszuzeichnen wäre. Wie in der ersten Hälfte dieses Abschnittes, so ist's auch in der antistrophischen zweiten Hälfte. In der ersten Strophe der letztern lauten die mit Sela markirten Worte: „Schwüre der Stämme! ist der Kampfruf"; und wenn irgend wo, so ist gerade bei der ausdrücklichen Erinnerung Jehovas an seine Verheissungen das Sela an seinem Orte. In der dritten Strophe sind die bezüglichen Worte: „Du zerschmetterst das Haupt von des Frevlers Hause, entblössend den Grund bis an den Hals! Sela." Dies ist die Strafe, welche Gottes Gerechtigkeit an dem Frevler, der sein Reich befeindet, vollzieht. Jedoch ist sie noch nicht verwirklicht; gegenwärtig wird ihre Vollstreckung nur mit dem Auge des Glaubens und der Hoffnung gesehen, und die Tendenz der Worte ist im Wesentlichen eine Appellation an die göttliche Gerechtigkeit und Heiligkeit. Wie es hier deutlich ist, warum ein Sela dazugesetzt

---

*) Hütten, Gezelte für Bewohner derselben Ps. 83, 7. 120, 5.

wurde, ebenso deutlich ist, warum an der entsprechenden Stelle in der dazwischen stehenden Strophe: „Die Sonne, der Mond tritt ins Gezelt ob des Lichtes deiner hinfahrenden Geschosse“ das Sela fehlt, denn da ist nur ein Nebenumstand behandelt, die Schilderung der Vorgänge in der Natur bei jenem Strafgerichte. Die symmetrische Einreihung des Sela ist also nicht willkürlich zu Stande gebracht, sondern bei der Anordnung und Behandlung des Inhaltes vorgesehen, so dass der Dichter da, wo er die priesterliche Musik während des Gesanges eintreten lassen wollte, auch den Worten einen jener entsprechenden, bedeutungsvollen Inhalt gab. — Wir müssen übrigens noch bemerken, dass eines der vier Sela, nämlich das hinter den Worten der dritten heptastichischen Strophe: ירגזון יריעות ארץ מדין sich im hebräischen Texte nicht mehr vorfindet, jedoch durch die LXX T. Alex. uns erhalten ist. Hieraus haben wir es an jener Stelle ergänzt *). Das Wort konnte um so leichter

*) Die Uebereinstimmung der hebr. Codices darf uns nicht entgegengehalten werden, denn da alle Handschriften und Ausgaben des hebr. Textes nicht nur im Allgemeinen Einer Recension angehören, sondern ursprünglich sammt und sonders aus Einem Exemplar der bereits vollendeten Schriftsammlung — vielleicht war es ein zu besonderem Ansehen gelangter Tempelcodex — herstammen, so sind die zufälligen Mängel, welche dieses Urexemplar hatte, in allen späteren Abschriften wiederzufinden; weil die dankbar anzuerkennende Treue der späteren jüdischen Abschreiber das Schriftwort genau so, wie sie es überkommen hatten, überlieferten und vor jeder Aenderung verwahrt hielten. Allerdings giebt es nebenher auch etliche hebr. Codices, die einer andern Reihe von Abschreibern, zum Theil sicher Judenchristen, angehören, die, nach Vorgang des Verfahrens mit der griechischen Bibel, eine in etwa ähnliche Freiheit am hebr. Texte übten, denselben der gangbaren Auslegung mehr anpassten und aus Uebersetzungen, ja selbst auch aus dem N. T. interpolirten; aber auch diese Gattung gehört mit den ächt jüdischen Codices derselben Recension an. Anders verhält es sich mit dem Codex der LXX. Wenn man auch das Verfahren der Uebersetzer und ihre Hinneigung zum Midrasch genugsam in Anschlag bringt, so treffen wir hier doch eine Reihe solcher Eigenthümlichkeiten an, welche sich auf die blosse Ungenauigkeit, Unkenntniss und Willkür der Uebersetzer nicht zurückführen lassen, vielmehr zu erkennen geben, dass der von ihnen angewendete Codex nicht ein Abkömmling jenes Exemplars ist, von welchem die späteren hebräischen Texte ausgegangen sind, sondern ihm unabhängig zur Seite steht; wenn gleich der Charakter dieser Uebersetzung

wohl einmal übersehen werden, wenn die richtige Bedeutung desselben bereits unbekannt, und die angenommene nicht überall passend war. Dasselbe ist aus gleicher Ursache auch neuern Uebersetzern hin und wieder begegnet, trotz ihrer Absicht und Sorgfalt, das Sela überall auszudrücken. Dass aber die Note an jener Stelle ursprünglich sei, scheint uns nach obiger Auseinandersetzung eben so sicher zu sein, als es andererseits durchaus unwahrscheinlich ist, dass die hellenistischen Uebersetzer sich der mühsamen Aufsuchung der alten Liederformen unterzogen und nach Beobachtung des symmetrischen Verhältnisses die Note hier ergänzt haben sollten.

Obige Erörterung über die Bestimmung, Art und künstlerische Anwendung der Selamusik beschliessen wir mit einer Bemerkung über die Geschichte derselben.

Der dargestellte musikalische Hergang, welchen wir unter Sela zu verstehen haben, kann schon darum nicht bis zur Zerstörung des zweiten Tempels und bis zum Aufhören des solennen jüdischen Gottesdienstes liturgische Sitte geblieben sein, weil es sonst unerklärlich wäre, wie die Bezeichnung dieses auffälligen Gegenstandes schon so frühzeitig der jüdischen Tradition fremd und unverständlich werden konnte, dass selbst die Targumisten eine durchaus unrichtige Erklärung davon geben und sammt den Rabbinen nicht ahnen, was wirklich damit gemeint ist. Vielmehr muss schon lange vor der Endkatastrophe jene liturgische Form aufgehört haben, denn wir finden in keinem der jüngeren Psalmen, obschon gerade die spätere Zeit vorzugsweise in der Dichtung von Tempelliedern fruchtbar war, irgend noch das Sela wieder. Nur die Lieder der älteren und mittleren Zeit haben es. Werfen wir, um uns hievon zu überzeugen, einen Blick auf das Vorkommen dieser Note in den fünf Psalmbüchern. Unter den 41 oder richtiger 40 Liedern des ersten Buches, welches zugestandener Maassen das älteste ist und den Grundstock der ganzen Sammlung bildet, sind 9 Psalmen (nämlich Ps. 3. 4. 7. 9. 20. 21. 24. 32. 39.) mit Sela versehen. Weil in diesem Buche grossentheils gerade die ältesten Lieder anzutreffen sind, so erklärt sich hieraus auch das in etwa spärliche Vorkommen des Sela, denn jene liturgische Form, von David eingeführt, bürgerte sich erst allmählig im Gottesdienste ein. Im zweiten und dritten Buche steht es

---

nur in den seltensten Fällen verstattet, kritischen Gebrauch davon zu machen.

dagegen um vieles häufiger; in jenem haben von 31 oder richtiger 30 Liedern 17 das Sela (nämlich Ps. 44. 46—50. 52. 54. 55. 57. 59—62. 66—68.); im dritten Buche von 17 Liedern 11 (nämlich Ps. 75—77. 81—85. 87—89.), also die Mehrzahl derselben. Ganz anders ist das Verhältniss in den beiden letzten Büchern. Selbige machen nur eine einige Schlusssammlung aus, welche dem bis dahin dreitheiligen Psalter in späterer Zeit angereiht, und, wie es scheint, nur aus numerischen Gründen in zwei Bücher zerlegt wurde *). Hier finden sich nun vorzugsweise die Tempellieder später Dichtung, daneben freilich auch manches ältere, so weit es dem Sammler noch zugänglich war. Von all den 61 Liedern dieser Schlusssammlung wird das Sela nur in zwei Psalmen (140. und 143.) angetroffen, welche sich aber auch durch ihre Aufschriften, durch Ton und Inhalt, — da sie noch die Zeit des Kampfes zwischen der gedrückten Jehovapartei und den mächtigen Antitheokraten darstellen — als Lieder der älteren Periode deutlich kundgeben. Aber in keinem einzigen der späteren und in diesen beiden letzten Büchern vorherrschenden Tempel- und Gemeindelieder treffen wir weiter das Sela an. Dasselbe ist der Fall mit den sonstigen musikalischen Beischriften, die auch nur bei den Psalmen älterer Zeit anzutreffen und daher im vierten und fünften Buche eine Seltenheit sind. Die wenigen mit

---

*) Abgesehen davon, dass das vierte und fünfte Buch mancherlei Eigenthümliches mit einander gemein haben, bestimmt uns zu obiger Annahme insonderheit der Umstand, dass das vierte Buch, ohne zu einem Abschluss zu kommen, wie wir solchen bei den andern Büchern gewahren, in das fünfte übergeht. Dieselbe Reihe von Lobliedern, welche gegen den Schluss des vierten Buches beginnt, geht mit Ps. 107. in das fünfte über, wird dann von ein paar älteren Liedern Ps. 108—110. unterbrochen, und bleibt hierauf von Ps. 111. für eine lange Strecke an der Ordnung. — Das wahrscheinlichste ist, dass der Umfang der Schlusssammlung mit ihren 61 Liedern, ausser Verhältniss stehend zur Liederzahl der übrigen Bücher, den Sammler bewog, eine Theilung damit vorzunehmen. Das äussere Maass hiefür gab das dritte Buch her. Die 17 ersten Psalmen des neuen Anhangs wurden zum vierten Buche bestimmt, entsprechend den 17 Psalmen des dritten. Der Rest von 44 Psalmen bildete das fünfte Buch, wodurch der Umfang des letzten Buches der vollendeten Sammlung in ein gutes Verhältniss zum ersten trat, und der ganze Psalter eine bedeutungsvolle Fünftheiligkeit, gleich den חֲמִשָּׁה חוּמְשֵׁי הַתּוֹרָה, erhielt.

לַמְנַצֵּחַ bezeichneten Psalmen (109. 139. 140.) unterscheiden sich deutlich von der grösseren Zahl der hier enthaltenen Lieder. Offenbar müssen zwischeninne Veränderungen eingetreten sein, wonach die ehemalige musikalische Vortragsform und mit ihr auch das Sela aufhörte. Die nächste Vermuthung wäre, das Exil, welches so vieles änderte, habe mit der Unterbrechung des Cultus auch den musikalischen Hergang der früheren Tempelperiode vergessen lassen; woher denn in den späteren Liedern die alten Beischriften nicht mehr angetroffen würden. Jedoch kann dem nicht so sein, weil schon das eigentliche Exil nicht gar lange dauerte, auch viele der Zurückkehrenden — und gerade die Tempelsänger kehrten in Masse zurück, nach einer Angabe 128, nach einer andern 148 Sänger — noch den vorigen Tempel selbst gesehen und dem Gottesdienste darin beigewohnt hatten. Auch war die nächste Periode nach der Rückkehr im Ganzen nur eine Fortsetzung der durchs Exil unterbrochenen Lebensform und religiösen Sitte; obschon sie bereits die treibenden Keime zu einer ganz neuen Entwicklung in sich trug. Auch theilte diese Uebergangsperiode mit der früheren Zeit die Prophetie und eine lebendige, begeisterte Poesie, welcher wir noch etliche herrliche Lieder verdanken. So finden wir denn auch das Sela noch in Liedern der nachexilischen Zeit, unter andern in Ps. 85. u. 89. Es hat also jene Katastrophe das Aufhören der alten musikalischen Sitte nicht bewirkt, sondern erst nach dem Exil kann dieses stattgefunden haben. Dagegen finden wir die Note nicht mehr in den Psalmen der darauf folgenden, ihrem Charakter nach sehr verschiedenen Periode, da mittlerweile der zweite Tempel zu Ansehen und neuem Glanze gelangt war. Da fällt denn die Aenderung der musikalischen Vortragsweise und das Aufhören des Sela mit dem übrigen Umschwunge zusammen, welchen damals das geistige Leben des Volks und mit ihm zugleich die Poesie auch erfuhr. Die vielseitige Berührung mit dem Auslande, während und noch mehr nach dem Exil, da man mit jenem in ein geregeltes Verhältniss und in Wechselwirkung getreten war, musste auf den Volksgeist von wesentlicher Einwirkung sein, und den Kreis von Vorstellungen und Anschauungen, in welchen man sich früher bewegt hatte, allmählig entrücken und umwandeln. Unbewusst sich selbst fremd geworden, legte man sich darauf, die Schrift und die alten Formen bewusst sich anzueignen und durch die sogenannte Umzäunung des Gesetzes ein gesetzliches Leben abzugränzen. Bei der Einseitigkeit dieser Tendenzen fiel die

lebensfrische Dichtung, eben so auch die Prophetie. Den Cultus pflegte man, aber die ehedem sinnvollen Formen waren ihres Inhaltes verlustig geworden; was man dazuthat zur weiteren Austattung des väterlichen Gottesdienstes, war leere Aeusserlichkeit. Auch auf den psalmodischen Vortrag wirkte jenes ein. Wir wollen hier nur von dem Sela berichten. Hatten einst die alten Dichter zu den Worten ihres Jehovagesanges, welche ihre lebhaftesten Wünsche, Hoffnungen und Ueberzeugungen enthielten, Posaunentöne erschallen lassen zum Ausdrucke ihrer Erhörungsbedürftigkeit, so sahen die späteren hierin nur eine musikalische Form, welche die Psalmodie verherrlichen sollte, und darum auch geändert und ansprechender gemacht werden könnte. Von Seiten der Form betrachtet, musste die Unregelmässigkeit des Sela anstössig erscheinen. In manchen alten Liedern steht es ja ganz vereinzelt, in andern ordnungslos, in andern auch gar nicht. Das Formprincip der nachfolgenden Zeit, das Streben nach Schematismus fand daher hier zu bessern. Man gab den Posaunen, deren stattliche, weithin durch die Tempelräume schallende Töne in eine sehr mannigfache Anwendung beim späteren Tempeldienste kamen, bei jedem psalmodischen Vortrage ihre Stelle, und wies ihnen überall eine gleichmässige Function zu. Jeder Psalm ward in drei Absätze (פרקים) getheilt, an welchen die Posaunen einfielen, „die Lieblichkeit des Gesanges zu unterbrechen“ (נעימת קול להפסיק), und sich das Volk betend vereinigte. Das berichtet uns die jüdische Tradition *), deren Glaubwürdigkeit wir in diesem Punkte nicht zu bezweifeln haben. Nunmehr galt dem Liede als solchem, was früher einer auszuzeichnenden Stelle gegolten hatte. Sobald die Sache in der Weise ihres eigentlichen Sinnes entkleidet war und solche Gestalt erhalten hatte, war die Sela-Note völlig überflüssig. Ueber die Art, die drei Absätze zu finden, an welchen die Posaunenmusik einfallen sollte, konnte man sich durch eine allgemeine Bestimmung leicht einigen, und es bedurfte keiner Beischrift mehr. Daher fehlt das Sela in allen späteren Tempelliedern. Kamen auch ältere Psalmen, die mit Sela versehen waren, zum Vor-

*) Tamid c. 7. Misch. 3. „Wenn die Leviten im Gesange an einen Abschnitt (פרק) kamen, so bliesen (die Priester), und es betete das Volk an; bei jedem Abschnitt ein Blasen (תקיעה), und bei jedem Blasen eine Anbetung (השתחויה).“ Succa c. 5. Misch. 5. Maimonides: „Im Gesange waren drei Abschnitte und bei einem jeden bliesen die Priester dreimal.“

trag, so wurde letzteres durch die regelmässigere Form ersetzt und nicht mehr beachtet. In der Synagoge konnte vollends keine Anwendung davon gemacht werden. So verlor sich denn in ähnlicher Weise, wie man unbewusst die Bedeutung des Gegenstandes hatte fallen lassen und dafür eine blosse Form übrig behielt, auch unvermerkt der Sinn seiner Bezeichnung, und das alte Wort stand unbekannt und befremdlich da. Es konnte dies um so eher geschehen, wenn, nach gelegentlichen Erwähnungen des Talmud zu schliessen, an Stellen des alterthümlichen Ausdruckes auch ein anderes Wort (תקיעה) zur Bezeichnung der einfallenden Posaunentöne beim Psalmvortrage getreten war, welcher Name jenen einst so bedeutungsvollen Ritus mit jeder gewöhnlichen Anwendung dieses Instrumentes gleichstellte. Wie die Schriftauslegung der Schulen, der es nun überlassen blieb, die Bedeutung des dunkeln Wortes aufzufinden, diese Aufgabe gelöst habe, ist oben bereits gezeigt worden.

Vom Reim in der hebräischen Volkspoesie.

Der Reim im ausgedehnteren Sinne, worunter wir hier nur einen beabsichtigten Gleichklang in den Endsilben der Verse verstehen, ist den Hebräern wohl nicht unbekannt gewesen, aber doch nicht überall für anwendbar geachtet worden. Aeltere Gelehrte haben freilich, durch die spätere jüdische Poesie verleitet, den Gleichklang der Endlaute für etwas Wesentliches in der alten Dichtkunst ausgegeben, wie z. B. Clericus in seiner Dissert. de poesi Hebr. sagt: Asserimus poesin hebr. non nisi in versibus ὁμοιοτελεύτοις iisdemque valde irregularibus consistere. Ihm gegenüber hat man jedoch nachgewiesen, dass bei der Lautähnlichkeit der Suffixa, der Nominal- und Verbalendungen sich reimartige Gleichklänge sehr leicht unbeabsichtigt ergeben konnten, namentlich bei der parallelistischen Form der hebr. Poesie. Nun wäre der Gleichklang der Endsilben in keinem grösseren Gedichte in fortlaufender Reihe, vielmehr nur hin und wieder und spärlich anzutreffen, mithin richtiger dem Zufalle, als der Absichtlichkeit zuzuschreiben. So unter den älteren schon Sal. van Til in der Sing- und Spielkunst der Hebräer II. 6. §. 4. und Carpzov Introd. ad libr. V. T. II. p. 18. *) Darnach hat man denn dem Reime überhaupt keine Stelle in der hebräischen Poesie einräumen wollen. Das Althebräische, sagt man, wäre für das klingende Spiel desselben zu einfach gross, auch wohl zu ernst gewesen **). Es ist jedoch meines Bedünkens zwischen der natürlichen,

*) Vergl. Saalschütz von d. Form d. hebr. Poesie §. 61.

**) Ewald, poet. Bücher des A. T. I. S. 63. — Vergl. noch S. 79. „Mit demselben Rechte (wie Silben-Metra) könnte man im A. T. den Reim suchen, der doch nirgends, in keinem Verse, als beabsichtigt sich nachweisen lässt und der althebräischen Poesie vollkommen fremd ist.“

roheren Volksdichtung und der höheren und ernsteren Kunstdichtung dabei nicht gehörig unterschieden worden. Fast durchweg ist in den Ueberbleibseln der alten Volkspoesie der Reim oder die Assonanz in den Endlauten der Verse anzutreffen, daher auch dieser als angehörig zu betrachten. Für die religiöse Dichtung aber mochte der Reim allerdings dem Ernste und der feierlichen Würde nicht entsprechend geschienen haben, zumal er unmittelbar an das heitere Volksleben erinnerte. Nun fand die hebräische Poesie vorzugsweise ihre Pflege und Entwicklung auf dem religiösen Gebiete, im Dienste Jehovas, und der Reim erhielt daher keine Ausbildung, ja er verlor sich allmählig auch aus der weltlichen Dichtung, da sich diese, wie wir z. B. aus dem Hohenliede ersehen, der entwickeltern Gestaltung und Form der ernsten Poesie enger anschloss. — Der Reim der hebr. Volksdichtung *) ist also auf niederer Stufe stehen geblieben; bisweilen ist er auch dem modernen ähnlich, bisweilen nur eine Wiederholung gleichklingender Anlaute. Immer zeigt sich darin ein gewisses Streben nach musikalischem Wohllaute in den Versen. Wir finden nun den Reim in eigentlichen Volksliedchen oder prophetischen Sprüchen der Vorzeit oder epigrammatischen Lebensregeln, die durch den Mund des Volkes auf die Zeit der Schriftsteller und Sammler gelangt, stellenweise auch vielleicht nicht mehr in ihrer ursprünglichen Fassung erhalten sind. Gereimt ist jenes Reigenliedchen, mit welchem die israelitischen Frauen Saul und David nach dem Siege über Goliath entgegenziehen, I. Sam. 18, 7.

הִכָּה שָׁאוּל בַּאֲלָפָו
וְדָוִד בְּרִבְבֹתָיו׃

Gleicherweise der spöttische Ausruf Simsons über die Philister, welche sein Räthsel errathen haben, Richter, 14, 18.

---

*) Es ist ihm etwa wie dem Reim der römischen Volkspoesie ergangen, von dem sich auch Spuren nachweisen lassen, vergl. Näke de alliteratione sermonis latini, im Rhein. Museum für Philologie, Jahrg. III. 1829. S. 388 ff.; — S. über d. Reim in röm. Volksliedern Lange in Jahns Jahrb. f. Philologie, Jahrg. 1830. I. 3. S. 256.; — Kahlert de homoeoteleuti natura et indole, Vratislaviae 1836. 8. S. 19 ff. Ueberhaupt finden wir den Reim in geringerer oder grösserer Ausbildung, aber fast durchweg, wo es eine eigentliche Volkspoesie gegeben hat, im Arabischen, Romanischen, Germanischen, Celtischen u. s. w. und er ist in der Regel das Merkmal der Volksmässigkeit von Dichtungen.

לוּלֵי חֲרַשְׁתֶּם בְּעֶגְלָתִי
לֹא מְצָאתֶם חִידָתִי׃

Diese Antwort ist in Versen, eben so wie das damit zusammenhängende Räthsel selbst Richt. 14, 14. und die Lösung desselben Richter 14, 18. rhythmisch, wenn gleich ohne Reim, abgefasst sind. Ersteres lautet:

מֵהָאֹכֵל יָצָא מַאֲכָל
וּמֵעַז יָצָא מָתוֹק׃

Die Auflösung:

מַה מָּתוֹק מִדְּבָשׁ
וּמֶה עַז מֵאֲרִי׃

Hier findet sich statt des Reims eine auffällige Wiederholung gleich klingender Anlaute, eine Alliteration mit dem M-Laute. Der Rhythmus überdies tritt deutlich hervor, sobald man nur mit den Halbvokalen richtig umgeht.

Im Volkstone gehalten ist der Opfergesang der Philisterfürsten im Tempel Dagons Richt. 16, 23. und daher auch gereimt.

נָתַן אֱלֹהֵינוּ בְּיָדֵנוּ
אֵת שִׁמְשׁוֹן אוֹיְבֵנוּ׃

Ebenso der Gesang des Volkes daselbst v. 24.

נָתַן אֱלֹהֵינוּ בְיָדֵנוּ אֶת אוֹיְבֵנוּ
וְאֵת מַחֲרִיב אַרְצֵנוּ
וַאֲשֶׁר הִרְבָּה אֶת חֲלָלֵינוּ׃

Gereimt ferner ist jener Spruch beim jedesmaligen Lageraufbruche während des Wüstenzuges Num. 10, 35.

קוּמָה יְהוָֹה וְיָפֻצוּ אֹיְבֶיךָ
וְיָנֻסוּ מְשַׂנְאֶיךָ מִפָּנֶיךָ׃

Ebenso das Lamechslied. Gen. 4, 23. 24.

עָדָה וְצִלָּה שְׁמַעַן קוֹלִי
נְשֵׁי לֶמֶךְ הַאְזֵנָּה אִמְרָתִי
כִּי אִישׁ הָרַגְתִּי לְפִצְעִי
וְיֶלֶד לְחַבֻּרָתִי
כִּי שִׁבְעָתַיִם יֻקַּם קָיִן
וְלֶמֶךְ שִׁבְעִים וְשִׁבְעָה׃

Am Ende der beiden ersten Parallelismen sticht der I-Laut scharf hervor; die beiden letzten Stichen haben eine andere Art Gleichklang, schibghatáim jukkam káin — schibghim, schibgha.

Ferner der prophetische Spruch über den neugebornen Noah Gen. 5, 29.

זֶה יְנַחֲמֵנוּ מִמַּעֲשֵׂנוּ
וּמֵעִצְּבוֹן יָדֵינוּ
מִן הָאֲדָמָה
אֲשֶׁר אֵרְרָהּ יְהוָה׃

Wie sich in den beiden ersten Versen das enu, in menu, senu, denu, wiederholt, so in den beiden Schlusszeilen das Doppel-A in dama, rara, java. Letzteres, eigentlich Jave, wurde hier am Orte wahrscheinlich durch leichte Modification des Lautes den vorhergehenden gleichklingend gemacht. Solche Trübung der Vokallaute nach Umständen findet sich fast in allen volksthümlichen Dichtungen, wo es irgend auf den Gleichklang abgesehen ist; und dass die Hebräer auch darauf rechneten, zeigen unter andern deutlich die Namensetymologien, wie z. B. גַּלְעֵד und גִּלְעָד einander gleich gesetzt werden *).

Sodann der Segen Isaaks Gen. 27, 29.

יַעַבְדוּךָ עַמִּים
וְיִשְׁתַּחֲוֻ לְךָ לְאֻמִּים
הֱוֵה גְבִיר לְאַחֶיךָ
וְיִשְׁתַּחֲווּ לְךָ בְּנֵי אִמֶּךָ
אֹרְרֶיךָ אָרוּר
וּמְבָרֲכֶיךָ בָּרוּךְ׃

Gleicherweise das Brunnenlied Num. 21, 18.

עֲלִי בְאֵר עֱנוּ לָהּ
בְּאֵר חֲפָרוּהָ שָׂרִים
כָּרוּהָ נְדִיבֵי הָעָם
בִּמְחֹקֵק בְּמִשְׁעֲנֹתָם׃

Die beiden Schlussverse sind gereimt; und auch ausserdem zeigen sich Gleichklänge in diesem Volksliede. Der Laut des Schlusswortes von der ersten Zeile kehrt im zweiten Worte der zweiten, und im ersten der dritten Zeile wieder.

Wie nach Obigem vorauszusetzen, erscheint der Reim häufig in

---

*) Ja man drückte diese Modification des Lautes zu Gunsten der Assonanz bisweilen selbst in der Schreibweise aus; so ist Ps. 32, 1. in der Stelle נְשׂוּי פֶּשַׁע כְּסוּי חֲטָאָה das נְשׂוּי nur um des Gleichlautes mit כְּסוּי so und nicht wie es sein sollte: נְשׂוּא geschrieben.

den Sprüchwörtern, die ja grösstentheils aus der Lebenserfahrung und dem Munde des Volkes hervorgegangen.

Prov. 22, 10. גָּרֵשׁ לֵץ וְיֵצֵא מָדוֹן
וְיִשְׁבֹּת דִּין וְקָלוֹן׃

23, 22. שְׁמַע לְאָבִיךָ זֶה יְלָדֶךָ
וְאַל תָּבוּז כִּי זָקְנָה אִמֶּךָ׃

12, 25. דְּאָגָה בְלֶב אִישׁ יַשְׁחֶנָּה
וְדָבָר טוֹב יְשַׂמְּחֶנָּה׃

24, 28. 29. אַל תְּהִי עֵד חִנָּם בְּרֵעֶךָ
וַהֲפִתִּיתָ בִּשְׂפָתֶיךָ׃
אַל תֹּאמַר כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לִי כֵּן אֶעֱשֶׂה לּוֹ
אָשִׁיב לָאִישׁ כְּפָעֳלוֹ׃

25, 17. הֹקַר רַגְלְךָ מִבֵּית רֵעֶךָ
פֶּן יִשְׂבָּעֲךָ וּשְׂנֵאֶךָ׃

Ausserdem 15, 15. 25, 27. 26, 25. 27, 2. 6, 1—4. u. a.

Schwerlich ist der Gleichklang und Reim in den angeführten Stellen zufällig. Es gehören diese sämmtlich der alten Volksdichtung an, und in dieser scheint der Reim seine berechtigte Stelle gehabt zu haben.

Anders verhält es sich mit den spärlich vorkommenden Reimen in den Liedern grossen Styls. Da hat er sich wohl unvermerkt eingeschlichen, und ist so wenig beabsichtigt, als jene Hexameter in der Prosa des Livius und Tacitus, welche die Ausleger anzumerken pflegen. — Dahin gehören: Exod. 15, 2.

עָזִּי וְזִמְרָת יָהּ
וַיְהִי לִי לִישׁוּעָה
זֶה אֵלִי וְאַנְוֵהוּ
אֱלֹהֵי אָבִי וַאֲרֹמְמֶנְהוּ׃

Deut. 32, 1. 2. — וְתִשְׁמַע הָאָרֶץ אִמְרֵי פִי,
יַעֲרֹף כַּמָּטָר לִקְחִי
תִּזַּל כַּטַּל אִמְרָתִי וג'

v. 6. — הֲלוֹא הוּא אָבִיךָ קָּנֶךָ
הוּא עָשְׂךָ וַיְכֹנְנֶךָ׃

Ps. 119, 169. 170. תִּקְרַב רִנָּתִי לְפָנֶיךָ
יְהוָה כִּדְבָרְךָ הֲבִינֵנִי׃
תָּבוֹא תְּחִנָּתִי לְפָנֶיךָ
כְּאִמְרָתְךָ הַצִּילֵנִי׃

Desgleichen Ps. 2, 3. 3, 2. 6, 2. 8, 5. 9, 15. 25, 4. 34, 5. 6. 85, 4. 106, 4. 5. 139, 11. und sonst öfter *).

Aber es giebt auch Stellen, wo man sehr schwankend wird, wie der Gleichklang der Endsilben anzusehen sei. Ganz zufällig möchte er z. B. Jes. 60, 19. 20. nicht sein, denn dafür scheint er zu künstlich.

19. לֹא יִהְיֶה לָּךְ   עוֹד הַשֶּׁמֶשׁ לְאוֹר יוֹמָם
וּלְנֹגַהּ הַיָּרֵחַ לֹא יָאִיר לָךְ   וְהָיָה לָךְ יְהוָה לְאוֹר עוֹלָם
וֵאלֹהַיִךְ לְתִפְאַרְתֵּךְ׃
20. לֹא יָבוֹא עוֹד שִׁמְשֵׁךְ
וִירֵחֵךְ לֹא יֵאָסֵף
כִּי יְהוָה יִהְיֶה לָּךְ   לְאוֹר עוֹלָם
וְשָׁלְמוּ יְמֵי אֶבְלֵךְ׃

Ebenso bei Hiob 10, 9. ff., wo man sich überdies berechtigt halten möchte, mit der Punktation zu hadern, so weit dieselbe wenigstens die ursprüngliche Aussprache des Textes überliefern wolle.

9. זְכָר נָא כִּי כַחֹמֶר עֲשִׂיתָנִי
וְאֶל עָפָר תְּשִׁיבֵנִי׃
10. הֲלֹא כֶחָלָב תַּתִּיכֵנִי
וְכַגְּבִנָּה תַּקְפִּיאֵנִי׃
11. עוֹר וּבָשָׂר תַּלְבִּישֵׁנִי
וּבַעֲצָמוֹת וְגִידִים תְּשֹׂכְכֵנִי׃
12. חַיִּים וָחֶסֶד עָשִׂיתָ עִמָּדִי
וּפְקֻדָּתְךָ שָׁמְרָה רוּחִי׃
13. וְאֵלֶּה צָפַנְתָּ בִלְבָבֶךְ
יָדַעְתִּי כִּי זֹאת עִמָּךְ׃
14. אִם חָטָאתִי וּשְׁמַרְתָּנִי
וּמֵעֲוֹנִי לֹא תְנַקֵּנִי׃
15. אִם רָשַׁעְתִּי אַלְלַי לִי
וְצָדַקְתִּי לֹא אֶשָּׂא רֹאשִׁי
שְׂבַע קָלוֹן וּרְאֵה עָנְיִי׃

---

*) Beispiele vom Reime in der hebr. Poesie sollen von Schindler (Tractat. de accent. Hebr. p. 81 sq.) und Leutwein (Versuch einer richtigen Theorie der biblischen Verskunst. Tüb. 1775. p. 51 ff.) zusammengestellt sein, deren Schriften mir jedoch nicht zugänglich gewesen sind.

16. וְיִגְאֶה כַּשַּׁחַל תְּצוּדֵנִי
וְתָשֹׁב תִּתְפַּלָּא בִי׃
17. תְּחַדֵּשׁ עֵדֶיךָ נֶגְדִּי
וְתֶרֶב כַּעַשְׂךָ עִמָּדִי
חֲלִיפוֹת וְצָבָא עִמִּי׃
18. וְלָמָּה מֵרֶחֶם הוֹצֵאתָנִי
אֶגְוַע וְעַיִן לֹא תִרְאֵנִי׃

Offenbar beabsichtigt, und zwar des grösseren Nachdrucks halber, ist der Gleichklang im Verse Hiob 16, 12.

שָׁלֵו הָיִיתִי וַיְפַרְפְּרֵנִי
וְאָחַז בְּעָרְפִּי וַיְפַצְפְּצֵנִי

Ruhig war ich, — und er durchschütterte mich;
Er ergriff mich beim Nacken, und zerschmetterte mich.

Denn zu diesem Zwecke ist augenscheinlich die gleiche Satzbildung mit den ungewöhnlichen Verbalformen gewählt worden.

In den Volksreden der Propheten kommt der Reim auch gerade nicht selten vor. Sie lassen ihn, wo er sich gelegentlich darbietet, mit durchgehen, ohne ihn zu suchen oder zu vermeiden. Jes. 1, 9. 12. 24. 25. 29. 5, 2. 14. 8, 7. 12. 13. 10, 5. 6. 11. 11, 5. 7. 17, 12. 14. 20, 5. 22, 18. 19. 26, 3. 29, 4. Amos. 5, 21. 26., und sonst oft.

In höherer Geltung aber als dieser Gleichklang in den Endsilben der Verse, welcher, wenn man darnach gestrebt hätte, sich leicht erreichen liess, stand bei ihnen jene überraschende und geistreiche Verbindung ähnlich klingender Ausdrücke zu einer Einheit des Gedankens, z. B. Amos 5, 5. הַגִּלְגָּל גָּלֹה יִגְלֶה וּבֵית אֵל יִהְיֶה לְאָוֶן *Gilgel entgilt es giltig* und *Bethel* wird zum *Bettel*. Jes. 21, 2. עֲלִי עֵילָם *Eile Elam* heran. Zeph. 2, 4. עַזָּה עֲזוּבָה *Gaza* wird *vergessen*. Jerem. 6, 1. בִּתְקוֹעַ תִּקְעוּ שׁוֹפָר In Tekoa stosst in die Posaune. Jes. 41, 5. vergl. Zach. 9, 5. Es *schauen's* (רָאוּ) die Länder und *schaudern* (יִירָאוּ). Jes. 26, 3. Wer *festen* (יֵצֶר) Sinnes ist, dem *festigest* (תִּצֹּר) du das Heil. 5, 7. Er hoffte auf Gutthat (מִשְׁפָּט) und siehe da Blutbad (מִשְׂפָּח); auf Pflichttreu (צְדָקָה) und siehe da Klaggeschrei (צְעָקָה). Hos. 9, 15. שָׂרֵיהֶם סוֹרְרִים ihre *Vorgesetzten* sind *widersetzlich*. Diese und zahlreiche andere Beispiele von Paronomasien und Wortspielen aus

den prophetischen Schriften findet man in Knobels Prophetismus der Hebräer I. p. 406 ff. zusammengestellt; wir verweilen jedoch nicht länger hiebei, weil die Vorliebe für diese Art gleichklingender und piquanter Ausdrücke nur der prophetischen Rede angehört — und wir halten sie da auch für etwas volksthümliches, — nicht aber in der eigentlichen Poesie angetroffen wird.

Die alphabetischen Lieder von Seiten ihrer Structur und Integrität.

a. Vom Alter der alphabetischen Lieder.

Wer die unbekannten Formen alter Dichtungen aufsucht, muss es für einen Gewinn halten, wenn er unter denselben etliche antrifft, die eine von den Verfassern oder doch aus ihren Zeiten herrührende, authentische Abtheilung der Verse aufweisen. Des Vermuthens und Versuchens, wie der Text zu gliedern sei, überhoben, kann man sofort die Beschaffenheit der einzelnen Versabtheilungen, die etwaige strophige Gruppirung derselben, und den ganzen äusseren Bau des Liedes untersuchen, von diesen Wahrnehmungen aus sodann die übrigen Gedichte darauf ansehen, ob sich an ihnen dieselben oder ähnliche Formen entdecken lassen, und so die Beobachtungen erweitern und vervollständigen. Solchen Vortheil bieten dem Forscher auf dem Gebiete althebräischer Poesie jene alphabetischen Lieder, deren äussere Structur durch die an der Spitze der Verse oder Versgruppen ordnungsmässig fortlaufende Buchstabenreihe ausgezeichnet ist. Wir besitzen keine ganz unbeträchtliche Zahl derselben; es sind Pss. 9. und 10. 25. 34. 37. 111. 112. 119. 145., Prov. 31, 10—31., Thr. 1—4. Mit diesen hat daher die Untersuchung über die Form der hebräischen Poesie zu beginnen, zumal jene Vorfrage, ob die hebräischen Dichter überhaupt in bestimmten Formen gedichtet haben, zunächst hier ihre Erledigung finden muss. Ehe wir jedoch an die Beobachtung jener Lieder gehen, wird es zweckmässig sein, zuvor das Zeitalter der alphabetischen Structur zu ermitteln, weil die Anwendbarkeit der Resultate hievon abhängen möchte. Gehören nämlich die

alphabetischen Psalmen als solche der allerspätesten Periode hebräischer Poesie an, so ist der Schluss von den Formen dieser auf die Formen der älteren Lieder um so bedenklicher, als man in einer Zeit, da die wahre Poesie erloschen war, an die Stelle freier dichterischer Begeisterung die Künstlichkeit der Structuren gesetzt und somit ein der alten Poesie fremdes Formwesen eingeführt haben kann. Gerade in dieser Hinsicht fällt die neuere Kritik ein höchst ungünstiges Urtheil über jene Liedergattung. De Wette *) bemerkt: „Ich halte die alphabetische Ordnung für ein rhythmisches Kunststück, eine Ausgeburt des späteren, entarteten Geschmackes. Ist der Dichtergeist entflohen, so hält man sich an den entseelten Leichnam, die rhythmische Form, und sucht in dieser den Mangel zu ersetzen. Wirklich zeichnen sich fast alle alphabetischen Gedichte durch Unzusammenhang (den ich für die Folge, nicht für die Ursache der alphabetischen Zusammenstellung halte), durch Gemeinheit der Gedanken, Kälte und Mattigkeit der Empfindungen und durch eine schlichte, zum Theil compilirte Sprache aus.“ Ebenso wird auch bei den einzelnen Psalmen alphabetischer Structur letztere als Merkmal der späten Abfassungszeit geltend gemacht. Hiernach gehören also diese Lieder nicht in den Zeitraum frischer, lebendiger Dichtung, wie die Mehrzahl der übrigen, sondern in die Periode, da an die Stelle dichterischer Ursprünglichkeit und Freiheit die Nachbildung, mühsame Zusammenstellung und ein Streben nach künstlichen Formen getreten war, also in die Endperiode der hebräischen Poesie. Wir können dieser Ansicht nicht beipflichten. Die Bezeichnung der alphabetischen Lieder schlechthin als späte Produkte der hebr. Dichtung, welche aus einer Zeit stammen sollen, da der eigentliche Dichtergeist bereits entwichen war, lässt sich bei genauerer Betrachtung nicht rechtfertigen. Man sehe zunächst auf die Klagelieder des Jeremias, in welchen wir eine so ausgebildete und kunstreiche Form der alphabetischen Structur vorfinden, dass sie niemand als einen ersten Versuch der Art betrachten kann. Ueber die Abfassungszeit dieses Werkes kann selbst für den, welcher der wohlbegründeten Ueberlieferung, dass der Prophet Jeremias Verfasser derselben sei, widersprechen zu müssen glaubt, kein Zweifel obwalten. Denn diese Lieder sind offenbar der Ausdruck des noch frischen, gewaltigen Schmerzes über die

*) Commentar zu d. Ps. 1836. Einl. p. 58.

vor Kurzem stattgehabte Verwüstung der heiligen Stadt und des Tempels durch die Chaldäer. Wäre nun nicht schon lange vorher — und dieses bestätigt auch die Ausbildung des Vers- und Strophenbaues, welchen wir in diesen Liedern antreffen — die alphabetische Form bereits gäng und gebe gewesen, so könnte man nicht absehen, wie dieser Dichter darauf gefallen wäre, gerade seine tiefgefühlten Klagen in ein Buchstabenschema einzuschliessen. Jedenfalls muss es eine damals schon ganz gebräuchliche, vielfach angewendete Form gewesen sein; sonst würden wir sie weder hier überhaupt, noch gerade in dieser kunstreichen Gestalt antreffen. Ursprung also, wie Ausbildung der alphabetischen Versstructur gehört nicht in die exilische Periode, sondern gerade in die frühere Zeit. Oder wird man glauben, dass mit dem Verfalle des Staates auch die Dichtkunst verfallen, und mithin schon in die vorexilische Zeit der Abschluss der eigentlichen Poesie zu setzen sei? Freilich ist das eine gewöhnliche Vorstellung, bereits gegen das Exil hin sei die geistige Kraft des israelitischen Volkes gebrochen gewesen und gleich nach demselben habe die rabbinische Periode begonnen. Auch Ewald (a. a. O. p. 140) lässt das Sinken der ächten Poesie und die steigende Bemühung um Gelehrsamkeit am Ende des 7. und Anfange des 6. Jahrhunderts zusammentreffen, wie auch keines der alphabetischen Lieder aus einer früheren Zeit sich ableiten lasse. Von einem Verfalle der Kunst, dem Sinken der ächten Poesie, dem Entflohensein des wahren Dichtergeistes kann aber wohl nicht die Rede sein, da wir gerade aus dieser Periode und der nächstfolgenden Zeit zahlreiche Gedichte besitzen, die den vortrefflichsten Erzeugnissen der hebräischen Poesie beigezählt werden dürfen. Und nach der inneren Geschichte Israels konnte es auch kaum anders sein, denn jener Gegensatz, welcher in den Zeiten der Könige dazu bestimmt war, den Geist des Volks wach zu erhalten und zu entwickeln, nämlich der immer bestimmter und klarer werdende, selbst bis unter die Pfleger des Cultus sich erstreckende Gegensatz zwischen Theokratie und Antitheokratie schärft sich nicht allein gegen Ende dieser Periode, sondern es gesellen sich zu ihm auch noch andere Gegensätze, die das Bewusstsein der Hebräer lebhaft berühren und anregen mussten. Die frommen Jehovaverehrer werden einer Partei, welche die väterliche Religion missachtet, fremdem Cultus anhängt und jegliche Willkür und Unrechtlichkeit sich erlaubt, um so mehr zum Aerger und Anstoss, als dieses Treiben von ihnen verdammt und in seiner Hässlichkeit blossgestellt wird.

Die Feindschaft schlägt zum Nachtheile der Theokraten aus, da die Partei der ‚Frevler', an Zahl überwiegend und durch Gut und Macht einflussreich, ihren Hass auf das nachdrücklichste zu bethätigen im Stande ist. Die Frommen, grossentheils wirklich arm, leidend, elend, haben an dem treu bewahrten Glauben, an der gesetzlichen Gottesverehrung, am Heiligthum, ihrer Einigungsstätte, die einzige Stärkung und Freude. Vor Jehova zu erscheinen und ihm ihre Noth zu klagen, einander in der Treue zu befestigen, und über das nichtige Glück der Frevler zu belehren, den Untergang derselben und die sichere Rettung der Frommen in Liedern zu verkünden: das ist das Gebiet, in welchem sich die ausgezeichneteren dieses Volkstheiles bewegen. Die Gegensätze vergrössern sich, je näher man dem Exil kommt. Das erwartete Gericht, welches die Frevler austilgen sollte, tritt ein, aber beide, Frevler und Fromme, werden gleicherweise davon getroffen. Das religiöse Bewusstsein geht einer Umgestaltung entgegen, die ehemaligen Hoffnungen sind gebrochen, und aus den wirren Kämpfen und Erfahrungen des inneren Lebens ringt sich ein Neues hervor, Demuth und Entsagung, Innigkeit der Liebe und des Vertrauens zu dem alten Gotte, den man auf der Stätte seines Heiligthums bald wieder zu verehren die sichere Aussicht hat. Wo so viel Spannung ist und das innere Leben nach neuen Gütern fortringt: da kann die Poesie, welche sich an allen grossen Bewegungen des Geistes betheiligt und der lebensfrische Ausdruck derselben ist, nimmer im Absterben begriffen gewesen sein. Gehört doch in jene Zeiten, und zwar kurz vor der Katastrophe, unter andern auch Habakuks Hymnus, der anerkanntermaassen dem Vorzüglichsten gleichkommt, was die Dichtung der Hebräer geleistet hat. Aus eben dieser Zeit ist ein grosser Theil jener kühnen, glaubenskräftigen Lieder hervorgegangen, welche die Klage und Bitte um Rettung aus einem bis zum Aeussersten gekommenen Druck von Seiten der Antitheokraten aussprechen. In eine etwas spätere Zeit, da der Umsturz des Staates und die Wegführung schon begonnen hatte, gehört Ps. 42—43., ebenfalls ein wahres Musterstück hebräischer Dichtung, ausgezeichnet durch Frische und Innigkeit der Empfindung, Ursprünglichkeit des Ausdruckes, lebhafte Darstellung und künstlerische Vollendung; ferner Ps. 44., das Werk eines nicht minder reich begabten Dichters, die innig-zarten Lieder Pss. 80. 84., ferner die Pss. 59. 60. 61. 74. 89. u. a. Wenn wir aus diesen uns erhaltenen Ueberresten jener Zeit auf die damalige Poesie einen Schluss machen wollen, so kann

das Urtheil nur günstig für dieselbe ausfallen; dass nicht weniger als in früheren Perioden auch damals die Dichtung eine vielfache Pflege gefunden, und, an den Bewegungen des äusseren und inneren Lebens sich betheiligend, ihre Ursprünglichkeit, Frische und schöpferische Kraft bewahrt habe. Auch aus dem unmittelbar auf das Exil folgenden Zeitabschnitt besitzen wir noch manches gute Gedicht, wie denn das Exil überhaupt kein Wendepunkt im poetischen Leben des Volkes gewesen ist. Auch hatten sich die früheren Gegensätze und Spaltungen durch das Exil fortgezogen, und mit gleichen Interessen und Aussichten, wie sie der frömmere Theil des Volkes vordem gehabt, ging man an die Wiederherstellung des Staates. Geraume Zeit später, als man sich im heiligen Lande wieder festgesetzt und ausgebreitet hatte, als man zum Bewusstsein gekommen war, dass alle die ehemaligen Gegensätze aufgehört hätten: da erst trat die allmählig vorbereitete Umgestaltung des Volkslebens ein, jene Richtung auf das Aeusserliche des Gesetzes, dessen Auslegung nunmehr alles freiere geistige, namentlich poetische Leben hinwegnahm. Diese Epoche aber, seit welcher es nur eine absterbende oder abgestorbene Poesie bei den Israeliten gab, darf nicht vor das Exil gesetzt werden. Sie liegt jenseit desselben, und was dieser sopherischen Periode angehört, das ist das Späte, im Allgemeinen leicht unterscheidbar von allem, das aus der alten und mittleren Zeit herrührt. Schon darum also muss die Frage, ob die alphabetischen Lieder als solche der späten hebräischen Poesie angehören, verneinend beantwortet werden. Die alphabetische Structur an sich ist kein Merkmal der späten Abfassung eines Gedichtes.

Achten wir weiter auf das Vorkommen dieser Liedergattung in den Psalmbüchern. Schon im ersten und ältesten Buche der Sammlung finden sich alphabetische Lieder Ps. 9—10. 25. 34. 37.; und zwar nicht ohne Aufschriften, wie Ps. 1. 2. 33., dass man sie etwa für später eingeschaltet halten könnte, sondern sie tragen Davids Namen und müssen also bereits jenem ersten Sammler für alt gegolten haben.

Dem entsprechend erkennen wir auch in den angegebenen Gedichten des ersten Buches durchaus dieselben historischen Unterlagen, wie in der Mehrzahl der Lieder aus der mittleren Periode. Hierbei kommt noch Folgendes in Betracht. Wie es bei religiösen Liedern der Fall zu sein pflegt, dass der später Lebende sie als Gemeingut des Volkes betrachtet und darnach das Recht der Aenderung an ihnen ausübt, das Veraltete weglässt, Neues an dessen Stelle setzt; so

ist es auch schon den alphabetischen Liedern des ersten Buches ergangen. Wir werden uns später mit diesen Aenderungen, weil sie von kritischer Wichtigkeit sind, genauer beschäftigen, und bemerken hier nur dieses, dass wir aus dem Inhalte der geänderten und zusätzlichen Stellen die Zeit, aus welcher sie herrühren, zu erkennen im Stande sind. Sie betreffen nämlich die Gegner der Frommen, die Frevler, deren Charakteristik in vielen Psalmen ein Fingerzeig für die Bestimmung ihrer Abfassungszeit ist. In Ps. 10. sind, wie wir späterhin aus der Structur des Liedes erweisen werden, diejenigen Verse, in welchen der Dichter die Frevler seiner Zeit beschrieb, umgestaltet, andere an deren Stelle gesetzt, oder mindestens die ursprünglichen Worte stark verändert worden. Hier ist nun die grösste Wahrscheinlichkeit, dass die spätere Zeit in jener Schilderung nicht mehr den vollen Gegensatz von frommen Jehovaverehrern und den derzeitigen Frevlern erkennen mochte und daher sich bewogen fand, die vorliegende Charakteristik zu modificiren und andere Züge darin aufzunehmen, wenn nicht ein ganz neues Bild der Feinde Gottes und der Frommen zu entwerfen. Wenn wir nun z. B. an gedachter Stelle, wo die alphabetische Ordnung sammt der Versstructur gestört erscheint Ps. 10, 3—9., folgendes lesen: „Es rühmt sich der Frevler seines Gelüstes, und der Räuber lästert, schmähet Jehova. — — Von Fluch ist voll sein Mund, von Trug und Schaden, auf seiner Zunge ist Unheil und Verderben, er liegt im Hinterhalte der Dörfer, im Verstecke mordet er Unschuldige, sein Auge spähet nach Unglücklichen, er lauert im Verstecke, gleich dem Löwen im Dickicht, lauert auf den Fang des Elenden, fängt den Elenden, ziehend mit seinem Netze", so sind hier offenbar ausländische Feinde gemeint, und zwar, nach allem zu urtheilen, die feindlichen Nachbarvölker, welche zur Zeit der chaldäischen Katastrophe sich jedes Unrecht gegen die Israeliten erlaubten, und gerade in der bezeichneten Weise auch sonst geschildert werden. Ist diese Combination richtig, so folgt daraus, dass die Stelle in ihrer ursprünglichen Gestalt um ein gut Theil älter gewesen sein müsse, da ihr Inhalt dem späteren Sammler nicht mehr zusagte und denselben zu der Aenderung veranlasste. — Aehnlich verhält es sich mit den Schlusszusätzen etlicher alphabetischen Lieder des ersten Psalmbuchs, welche ersichtlich von dem Sammler oder Redacteur desselben zur Zeit des Exils herrühren, als die Abführung und Zerstreuung des Volkes die Besorgniss eines Verlustes der ältern und in den gegenwärtigen Leidens-Verhältnissen

so tröstlichen Lieder erregte und die erste Sammlung veranlasste. Diese Nachschriften, welche ausserhalb der strophischen Structur stehen, lassen gleichfalls die exilische Zeit wahrnehmen. Sie haben gleichen Charakter, und sind meist auch in den Worten übereinstimmend. Ps. 25. ist theils Klage- theils Lehrgedicht eines bejahrten, erfahrenen Mannes, der den Befeindungen noch nicht ganz entnommen ist, und Jehova sowohl um Vergebung für frühere Vergehungen als um Befestigung im Guten bittet, damit er nicht vor dem ungerechten Hasse seiner Gegner zu Schanden werde, dabei denn beherzigenswerthe und tröstliche Wahrheiten denen eröffnet, welche an Jehovas Bund und Gesetz festhalten. Die Frevler sind hier, wie in den älteren Liedern fast durchweg, antitheokratische Israeliten. Die Zuschrift aber, welche der alphabetischen Ordnung nach überzählig und ausserdem auch gegen die Versstructur ist, führt einen anderen Gegensatz ein, indem sie von nationalen Drangsalen handelt. „Erlöse, Gott, Israel aus allen seinen Drangsalen!" Israel ist aber nicht etwa ein Theil des Volkes, die Partei der Frommen, denn dieses bedeutet es nicht, sondern es ist das Volk Israel gegenüber dem bedrängenden Auslande, ohne Zweifel den Chaldäern. Derselbe Fall liegt auch in Ps. 34. vor, dessen überzähliger v. 23. einen ähnlichen Inhalt hat. Galten also diese alphabetischen Psalmen schon dem Sammler des ersten Buches für so alt, dass er sie in das davidische Zeitalter hinaufrückte und sich an ihnen freie Aenderungen und Zusätze erlaubte, so können sie nicht in die Schlussperiode hebräischer Poesie gehören, ja sie müssen um ein Beträchtliches älter als die Zeit des Exils sein, denn in diese fällt bereits die Ueberarbeitung späterer Hand. Sie stammen also wohl mit der Mehrzahl der vorexilischen Lieder aus gleichem Zeitraume, der zweiten Hälfte der jüdischen Königsperiode, da Liederkunst und Gesang fleissig gepflegt ward. Spätestens um diese Zeit ist die Einführung der alphabetischen Liederform anzunehmen, falls sie nicht schon früher stattgefunden hat.

Von Seiten des Alters steht also der Anwendung dieser Lieder bei Untersuchungen über die Form der hebräischen Poesie nichts entgegen. Gleiche oder ähnliche Versbildungen, Strophenformen und Liedergestalten, wie hier die alphabetische Vorzeichnung uns wahrnehmen lässt, werden wir auch in andern Liedern mit Recht voraussetzen dürfen.

b. Von den Formen der alphabetischen Lieder.

Wir betrachten zuvörderst die verschiedene Art, wie das Alphabet zur äusseren Zier eines Liedes verwendet ist. Als erste Gattung alphabetischer Psalmen führen wir die auf, in welchen jede Verszeile einen neuen Ordnungsbuchstaben trägt. Dazu gehört Ps. 111. und 112., wovon wir als Beispiel Ps. 112, v. 1—2. hersetzen wollen:

אַשְׁרֵי אִישׁ יָרֵא אֶת יְהוָה
בְּמִצְוֹתָיו חָפֵץ מְאֹד :
גִּבּוֹר בָּאָרֶץ יִהְיֶה זַרְעוֹ
דּוֹר יְשָׁרִים יְבֹרָךְ :
הוֹן וָעֹשֶׁר בְּבֵיתוֹ
וְצִדְקָתוֹ עֹמֶדֶת לָעַד :

Zur zweiten Gattung rechnen wir diejenigen, in welchen die mit Ordnungsbuchstaben beginnenden Verszeilen mit andern wechseln, in welchen die Wahl des Buchstabens frei gelassen ist. Dazu gehören folgende Lieder Pss. 25. 34. 145. Prov. 31, 10—31. Thr. 4. Als Beispiel stehe der Anfang von Ps. 34.

אֲבָרְכָה אֶת יְהוָה בְּכָל עֵת
תָּמִיד תְּהִלָּתוֹ בְּפִי :
בַּיהוָה תִּתְהַלֵּל נַפְשִׁי
יִשְׁמְעוּ עֲנָוִים וְיִשְׂמָחוּ :
גַּדְּלוּ לַיהוָה אִתִּי
וּנְרוֹמְמָה שְׁמוֹ יַחְדָּו :

Als dritte Gattung bezeichnen wir die Structur, in welcher vor jeder vierten Stiche der Ordnungsbuchstabe steht, wie dies der Fall ist in Ps. 9. u. 10., Ps. 37. Zur Ansicht diene der Anfang von Ps. 37.

אַל תִּתְחַר בַּמְּרֵעִים
אַל תְּקַנֵּא בְּעֹשֵׂי עַוְלָה
כִּי כֶחָצִיר מְהֵרָה יִמָּלוּ
וּכְיֶרֶק דֶּשֶׁא יִבּוֹלוּן :

בְּטַח בַּיהוָה וַעֲשֵׂה טוֹב
שְׁכָן אֶרֶץ וּרְעֵה אֱמוּנָה
וְהִתְעַנַּג עַל יְהוָה
וְיִתֶּן לְךָ מִשְׁאֲלֹת לִבֶּךָ :

Eine vierte Gattung stellt sich uns in der Structur von Ps. 119. dar. Der Ordnungsbuchstabe kehrt achtmal wieder und bezeichnet den Anfang jeder ersten, dritten, fünften u. s. w. Verszeile. Die erste Gruppe lautet folgendermaassen:

1. אַשְׁרֵי תְמִימֵי דָרֶךְ
הַהֹלְכִים בְּתוֹרַת יְהוָה׃
2. אַשְׁרֵי נֹצְרֵי עֵדֹתָיו
בְּכָל לֵב יִדְרְשׁוּהוּ׃
3. אַף לֹא פָעֲלוּ עַוְלָה
בִּדְרָכָיו הָלָכוּ׃
4. אַתָּה צִוִּיתָה פִקֻּדֶיךָ
לִשְׁמֹר מְאֹד׃
5. אַחֲלַי יִכֹּנוּ דְרָכָי
לִשְׁמֹר חֻקֶּיךָ׃
6. אָז לֹא אֵבוֹשׁ בְּהַבִּיטִי
אֶל כָּל מִצְוֹתֶיךָ׃
7. אוֹדְךָ בְּיֹשֶׁר לֵבָב
בְּלָמְדִי מִשְׁפְּטֵי צִדְקֶךָ׃
8. אֶת חֻקֶּיךָ אֶשְׁמֹר
אַל תַּעַזְבֵנִי עַד מְאֹד׃

Eine fünfte Gattung sehen wir in den beiden ersten Capp. der Klagelieder. Jede Strophe hat drei Verse, welche eine Cäsur meistens in zwei ungleiche Theile zerlegt; und an der Spitze der Strophe steht der Ordnungsbuchstabe, z. B. 1, 1. 2.

אֵיכָה יָשְׁבָה בָדָד הָעִיר רַבָּתִי עָם
הָיְתָה כְּאַלְמָנָה רַבָּתִי בַגּוֹיִם
שָׂרָתִי בַּמְּדִינוֹת הָיְתָה לָמַס׃

בָּכוֹ תִבְכֶּה בַּלַּיְלָה וְדִמְעָתָהּ עַל לֶחֱיָהּ
אֵין לָהּ מְנַחֵם מִכָּל אֹהֲבֶיהָ
כָּל רֵעֶיהָ בָּגְדוּ בָהּ הָיוּ לָהּ לְאֹיְבִים׃

Endlich die sechste Gattung finden wir in Thr. c. 3. Die Vers- und Strophenform ist der voraufgehenden gleich; aber der Ordnungsbuchstabe jeder Strophe steht am Anfange aller drei Verse derselben.

אֲנִי הַגֶּבֶר רָאָה עֳנִי   בְּשֵׁבֶט עֶבְרָתוֹ׃
אוֹתִי נָהַג וַיֹּלַךְ   חֹשֶׁךְ וְלֹא אוֹר׃
אַךְ בִּי יָשֻׁב יַהֲפֹךְ   יָדוֹ כָּל הַיּוֹם׃

בִּלָּה בְשָׂרִי וְעוֹרִי   שִׁבַּר עַצְמוֹתָי׃
בָּנָה עָלַי וַיַּקַּף   רֹאשׁ וּתְלָאָה׃
בְּמַחֲשַׁכִּים הוֹשִׁיבַנִי   כְּמֵתֵי עוֹלָם׃

Abgesehen von vereinzelten Unregelmässigkeiten, die in etlichen Liedern vorkommen, sind die angegebenen alphabetischen Structuren gleichmässig durchgeführt. Rhythmisch lesen können wir allerdings jene Lieder nicht, was wir eher der gegenwärtigen Vocalisation, die sicher einer späteren Entwicklungsstufe der Sprache angehört *), als einem wirklichen Mangel jener Liederdichtung an rhythmischer Bewegung zuschreiben; da alle volksthümlichen Dichtungen, so weit wir solche von der Gegenwart bis in die ältesten Zeiten verfolgen können, der Natur der Sache gemäss rhythmisch sind. Aber wir erkennen in den alphabetischen Psalmen deutliche Vers- und Strophenformen, deren Uebereinstimmung oder Unterschied unabhängig von der alphabetischen Structur ist. Die oben aufgeführte fünfte und sechste Gattung dieser Lieder haben gleichen Strophenbau: die Form der vierten Gattung ist nur eine Erweiterung von der der zweiten, nämlich eine Zusammenstellung von Distichen wie Ps. 34. Desgleichen sind die Verse der Klagelieder augenfällig anderer Art, als die, welche wir z. B. in Ps. 37. vorfinden. Wie vorauszusetzen, haben auch die Lieder der ersten Gattung, in welchen jede Verszeile mit einem neuen Ordnungsbuchstaben beginnt, eine strophische Anlage. Folgen wir nämlich den Sinnabschnitten, so erkennen wir Distichen und Tristichen. Beachtungswerth ist, dass beide Psalmen genau dieselbe Anlage haben, woraus es einleuchtet, dass sie nicht von dem Zufalle herrühren könne Wir lassen beide Lieder hier folgen.

*) J. Olshausen Ueber den Ursprung des Alphabets und über die Vokalbezeichnung im A. T. 1841. S. 27 f.

Psalm 111.

אוֹדֶה יְהוָֹה בְּכָל לֵבָב
בְּסוֹד יְשָׁרִים וְעֵדָה:

גְּדֹלִים מַעֲשֵׂי יְהוָֹה
דְּרוּשִׁים לְכָל חֶפְצֵיהֶם:

הוֹד וְהָדָר פָּעֳלוֹ
וְצִדְקָתוֹ עֹמֶדֶת לָעַד:

זֵכֶר עָשָׂה לְנִפְלְאֹתָיו
חַנּוּן וְרַחוּם יְהוָֹה:

טֶרֶף נָתַן לִירֵאָיו
יִזְכֹּר לְעוֹלָם בְּרִיתוֹ:

כֹּחַ מַעֲשָׂיו הִגִּיד לְעַמּוֹ
לָתֵת לָהֶם נַחֲלַת גּוֹיִם:

מַעֲשֵׂי יָדָיו אֱמֶת וּמִשְׁפָּט
נֶאֱמָנִים כָּל פִּקּוּדָיו:

סְמוּכִים לָעַד לְעוֹלָם
עֲשׂוּיִם בֶּאֱמֶת וְיָשָׁר:

פְּדוּת שָׁלַח לְעַמּוֹ
צִוָּה לְעוֹלָם בְּרִיתוֹ
קָדוֹשׁ וְנוֹרָא שְׁמוֹ:

רֵאשִׁית חָכְמָה יִרְאַת יְהוָֹה
שֵׂכֶל טוֹב לְכָל עֹשֵׂיהֶם
תְּהִלָּתוֹ עֹמֶדֶת לָעַד:

Psalm 112.

אַשְׁרֵי אִישׁ יָרֵא אֶת יְהוָֹה
בְּמִצְוֹתָיו חָפֵץ מְאֹד:

גִּבּוֹר בָּאָרֶץ יִהְיֶה זַרְעוֹ
דּוֹר יְשָׁרִים יְבֹרָךְ:

הוֹן וָעֹשֶׁר בְּבֵיתוֹ
וְצִדְקָתוֹ עֹמֶדֶת לָעַד:

זָרַח בַּחֹשֶׁךְ אוֹר לַיְשָׁרִים
חַנּוּן וְרַחוּם וְצַדִּיק:

טוֹב אִישׁ חוֹנֵן וּמַלְוֶה
יְכַלְכֵּל דְּבָרָיו בְּמִשְׁפָּט:

כִּי לְעוֹלָם לֹא יִמּוֹט
לְזֵכֶר עוֹלָם יִהְיֶה צַדִּיק:

מִשְּׁמוּעָה רָעָה לֹא יִירָא
נָכוֹן לִבּוֹ בָּטֻחַ בַּיהוָֹה:

סָמוּךְ לִבּוֹ לֹא יִירָא
עַד אֲשֶׁר יִרְאֶה בְצָרָיו:

פִּזַּר נָתַן לָאֶבְיוֹנִים
צִדְקָתוֹ עֹמֶדֶת לָעַד
קַרְנוֹ תָּרוּם בְּכָבוֹד:

רָשָׁע יִרְאֶה וְכָעָס
שִׁנָּיו יַחֲרֹק וְנָמָס
תַּאֲוַת רְשָׁעִים תֹּאבֵד:

Psalm 111.

Danken will ich Jehova von ganzem Herzen,
In dem Rathe der Frommen und der Gemeinde!

Gross sind die Werke Jehovas,
Erforscht *) von allen, die sie lieben.

*) Sie sind ein Gegenstand der Forschung, des Nachdenkens, vgl. Ps. 119, 15. 94. Esr. 7, 10. Eccl. 1, 13.

Hoheit und Herrlichkeit ist sein Thun,
Und seine Gerechtigkeit bestehet ewiglich.

Ein Gedächtniss seiner Wunder hat er gestiftet,
Gnädig und barmherzig ist Jehova.

Unterhalt hat er seinen Verehrern gegeben,
Gedenket in Ewigkeit seines Bundes.

Seiner Thaten Macht hat er kundgethan seinem Volke,
Ihnen verleihend der Heiden Erbtheil.

Die Thaten seiner Hände sind Wahrheit und Recht,
Wahrhaftig alle seine Zeugnisse.

Sie bestehen für immer und ewig,
Sind gethan in Wahrheit und Redlichkeit.

Rettung sandt' er seinem Volke,
Stiftet' auf ewig seinen Bund;
Heilig und furchtbar ist sein Name.

Der Weisheit Anfang ist die Furcht Jehovas,
Löbliche Klugheit, darnach zu thun;
Sein Ruhm bestehet für immer.

Psalm 112.

Heil dem Manne, der Jehova fürchtet,
An seinen Geboten grosse Lust hat.

Mächtig wird auf Erden sein Same sein,
Das Geschlecht der Redlichen wird gesegnet.

Fülle und Reichthum ist in seinem Hause,
Und sein Heil bestehet für immer.

In Finsterniss gehet Licht den Redlichen auf,
Gnädig ist Er und barmherzig und gerecht.

Gut ergeht es dem Manne, der schenket und leihet;
Er behauptet im Gericht seine Sache.

Ja ewiglich wanket er nicht,
In ewigem Andenken ist der Gerechte.

Vor bösem Gerüchte fürchtet er sich nicht,
Fest ist sein Herz, vertrauend auf Jehova.

Gewiss ist sein Herz, er fürchtet sich nicht;
Bis er seine Lust siehet an seinen Feinden.

Er spendet, giebt den Armen,
Sein Heil bestehet für immer,
Sein Horn ist erhöhet in Ehren.

Der Frevler siehet's und es verdriesst ihn,
Mit seinen Zähnen knirscht er und vergehet,
Der Frevler Begehr wird vereitelt.

In diesen beiden Liedern steht die alphabetische Vorzeichnung ausser Bezug zur Strophenform, sie markirt hier allein die Versanfänge. In allen Fällen ist sie nur eine Zugabe für das Auge, die zur Darstellung einer äusseren Symmetrie auf beliebige Weise verwendet wurde. Ist solcher alphabetische Zierath späterhin auch eine blosse Spielerei geworden, so mag man ursprünglich doch wohl einen Sinn damit verbunden haben. Das Alphabet ist eine geschlossene Reihe, ähnlich der Grundreihe des Zahlensystems, welche fortgesetzt sich immer nur wiederholt, demgemäss den Charakter der Vollständigkeit und Geschlossenheit an sich trägt. Vielleicht ist diese Beziehung der Grund gewesen, dass man ein Gedicht in den Rahmen der Buchstabenreihe einschloss, um es auch äusserlich als ein Vollständiges und Ganzes erscheinen zu lassen. Hieraus möchte sich auch erklären, warum wir die alphabetische Ordnung nur bei Gedichten, die einen ausgebreiteten Gegenstand behandeln, nämlich bei Lehrgedichten und Klageliedern, antreffen.

c. Gleiche und ähnliche Formen in nicht-alphabetischen Liedern.

Wenn auch nicht anzunehmen ist, dass die den in alphabetischen Liedern vorkommenden Structuren die einzigen sein werden, welche die hebräischen Dichter überhaupt angewendet haben, so können sie uns doch bei der Untersuchung der übrigen Gedichte als eine Norm gelten, nach welchen wir uns in der Gliederung derselben richten. Jedenfalls haben wir auch in den nicht-alphabetischen entweder gleiche oder ähnliche Structuren zu erwarten, wenn wir nach Analogie jener die Verse abtheilen und zu Strophen verbinden. Nachfolgende Beispiele werden zeigen, dass unsere Erwartung gerechtfertigt werde, sobald wir das angegebene Verfahren befolgen.

Am leichtesten lassen sich diejenigen Liedergestalten erkennen, in welchen die angenommene Strophenform durchweg unverändert bleibt. Solcher Strophenformen giebt es eine nicht ganz unbeträchtliche Zahl. Zunächst sollen hier diejenigen, welche in den alphabetischen Liedern angewendet sind, auch in andern Liedern aufgezeigt werden.

Wir beginnen mit der einfachsten Form strophischer Gestaltung, dem **Distichon**, wofür wir den Spruch Bileams Num. 21, 7—10., bestehend aus sieben Distichen, als ein Beispiel aufführen.

Num. 23, 7—10.

מִן אֲרָם יַנְחֵנִי בָלָק
מֶלֶךְ מוֹאָב מֵהַרְרֵי קֶדֶם׃

לְכָה אָרָה לִּי יַעֲקֹב
וּלְכָה זֹעֲמָה יִשְׂרָאֵל׃

מָה אֶקֹּב לֹא קַבֹּה אֵל
וּמָה אֶזְעֹם לֹא זָעַם יְהוָה׃

כִּי מֵרֹאשׁ צֻרִים אֶרְאֶנּוּ
וּמִגְּבָעוֹת אֲשׁוּרֶנּוּ׃

הֶן עָם לְבָדָד יִשְׁכֹּן
וּבַגּוֹיִם לֹא יִתְחַשָּׁב׃

מִי מָנָה עֲפַר יַעֲקֹב
וּמִסְפָּר אֶת רֹבַע יִשְׂרָאֵל׃

תָּמֹת נַפְשִׁי מוֹת יְשָׁרִים
וּתְהִי אַחֲרִיתִי כָּמֹהוּ׃

Aus Aram hat mich Balak geführet,
Moabs König von den Bergen des Ostens.

„Komm, verfluche mir Jacob,
Komm, verwünsche Israel!“

Wie sollt' ich fluchen, den Gott nicht verfluchet,
Wie verwünschen, den Jehova nicht verwünschet?

Denn von der Felsen Spitze sehe ich es,
Und von den Hügeln erblick ich es.

Sieh ein Volk, abgesondert wohnet es,
Und unter die Nationen wird es nicht gezählet.

Wer berechnet den Staub Jacobs,
Und zählet das Viertheil Israels!

Es sterbe meine Seele den Tod der Gerechten,
Und mein Ende sei wie das ihre.

Für das **T r i s t i c h o n**, wie wir es in den Schlussstrophen der beiden alphabetischen Pss. 111. und 112. gesehen haben, verweisen wir auf den zweiten Theil von Ps. 24., der oben S. 63. mitgetheilt ist. Um auch hier ein Beispiel zu geben, fügen wir Ps. 100. bei, der aus drei solchen Strophen und einem distichischen Abgesange besteht.

P s a l m 100.

הָרִיעוּ לַיהוָה כָּל הָאָרֶץ
עִבְדוּ אֶת יְהוָה בְּשִׂמְחָה
בֹּאוּ לְפָנָיו בִּרְנָנָה׃

דְּעוּ כִּי יְהוָה הוּא אֱלֹהִים
הוּא עָשָׂנוּ וְלֹא אֲנַחְנוּ (ולו ק')
עַמּוֹ וְצֹאן מַרְעִיתוֹ׃

בֹּאוּ שְׁעָרָיו בְּתוֹדָה
חֲצֵרֹתָיו בִּתְהִלָּה
הוֹדוּ לוֹ בָּרְכוּ שְׁמוֹ׃

כִּי טוֹב יְהוָה לְעוֹלָם חַסְדּוֹ
וְעַד דֹּר וָדֹר אֱמוּנָתוֹ׃

Jauchzet Jehova, alle Welt,
Dienet Jehova mit Freuden,
Kommt vor sein Angesicht mit Frohlocken!

Erkennet, dass Jehova nur Gott ist,
Er hat uns gemacht, und sein sind wir,
Sein Volk und die Heerde seiner Weide.

Gehet ein zu seinen Thoren mit Danken,
Zu seinen Vorhöfen mit Lobgesang,
Danket ihm, preiset seinen Namen!

Denn gütig ist Jehova, ewig währt seine Huld,
Und auf Geschlecht und Geschlecht seine Treue.

Tetrastichische Strophen nach Art jener in den alphabetischen Pss. 9—10. 37. sind häufig anzutreffen; als Beispiel stehe:

Psalm 114.

בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם
בֵּית יַעֲקֹב מֵעַם לֹעֵז
הָיְתָה יְהוּדָה לְקָדְשׁוֹ
יִשְׂרָאֵל מַמְשְׁלוֹתָיו׃

הַיָּם רָאָה וַיָּנֹס
הַיַּרְדֵּן יִסֹּב לְאָחוֹר
הֶהָרִים רָקְדוּ כְאֵילִים
גְּבָעוֹת כִּבְנֵי צֹאן׃

מַה לְּךָ הַיָּם כִּי תָנוּס
הַיַּרְדֵּן תִּסֹּב לְאָחוֹר
הֶהָרִים תִּרְקְדוּ כְאֵילִים
גְּבָעוֹת כִּבְנֵי צֹאן׃

מִלִּפְנֵי אָדוֹן חוּלִי אָרֶץ
מִלִּפְנֵי אֱלוֹהַּ יַעֲקֹב
הַהֹפְכִי הַצּוּר אֲגַם מָיִם
חַלָּמִישׁ לְמַעְיְנוֹ מָיִם׃

Als Israel aus Aegypten zog,
Das Haus Jacobs aus welschem Volke,
Ward Juda sein Heiligthum,
Israel seine Herrschaft.

Das Meer sah's und floh,
Der Jordan wich zurück,
Die Berge hüpften wie Widder,
Die Hügel wie junge Schaafe.

Was war dir, Meer, dass du flohest;
Jordan, dass du wichest zurück?
Ihr Berge, dass ihr hüpftet wie Widder,
Ihr Hügel wie junge Schaafe?

Vor des Herrn Antlitz beb', Erde;
Vor dem Antlitz des Gottes Jacobs,
Der den Felsen wandelt in Wasser-Sumpf,
Kiesel in des Wassers Quell.

Die Verbindung verschiedener Strophengattungen gab sich uns in den beiden einander gleichgestalteten alphabetischen Pss. 111. und 112. zu erkennen. Wie hier Distichen und Tristichen verbunden sind, so auch in den beiden folgenden, einander gleichgestalteten nicht-alphabetischen Liedern.

Psalm 93.

יְהוָה מָלָךְ גֵּאוּת לָבֵשׁ
לָבֵשׁ יְהוָה עֹז הִתְאַזָּר׃

אַף תִּכּוֹן תֵּבֵל בַּל תִּמּוֹט
נָכוֹן כִּסְאֲךָ מֵאָז מֵעוֹלָם אָתָּה׃

נָשְׂאוּ נְהָרוֹת יְהוָה
נָשְׂאוּ נְהָרוֹת קוֹלָם
יִשְׂאוּ נְהָרוֹת דָּכְיָם׃

מִקֹּלוֹת מַיִם רַבִּים
אַדִּירִים מִשְׁבְּרֵי יָם
אַדִּיר בַּמָּרוֹם יְהוָה׃

עֵדֹתֶיךָ נֶאֶמְנוּ מְאֹד
לְבֵיתְךָ נַאֲוָה קֹדֶשׁ
יְהוָה לְאֹרֶךְ יָמִים׃

Psalm 15.

יְהוָה מִי יָגוּר בְּאָהֳלֶךָ
מִי יִשְׁכֹּן בְּהַר קָדְשֶׁךָ׃

הוֹלֵךְ תָּמִים וּפֹעֵל צֶדֶק
וְדֹבֵר אֱמֶת בִּלְבָבוֹ׃

לֹא רָגַל עַל לְשֹׁנוֹ
לֹא עָשָׂה לְרֵעֵהוּ רָעָה
וְחֶרְפָּה לֹא נָשָׂא עַל קְרֹבוֹ׃

נִבְזֶה בְּעֵינָיו נִמְאָס
וְאֶת יִרְאֵי יְהוָה יְכַבֵּד
נִשְׁבַּע לְהָרַע וְלֹא יָמִר׃

כַּסְפּוֹ לֹא נָתַן בְּנֶשֶׁךְ
וְשֹׁחַד עַל נָקִי לֹא לָקָח
עֹשֵׂה אֵלֶּה לֹא יִמּוֹט לְעוֹלָם׃

Psalm 15.

Jehova, wer darf weilen in deinem Zelte,
Wer wohnen auf deinem heiligen Berge?

Der unsträflich wandelt und Recht übet,
Der Wahrheit redet von Herzen.

Er verläumdet nicht mit seiner Zunge,
Thut seinem Nächsten nicht Böses,
Und Schmähung hebt er nicht an wider seinen Nächsten.

Verachtet ist in seinen Augen der Verworfene,
Die Gottesfürchtigen ehret er,
Er schwöret dem Nächsten *), und ändert's nicht.

Sein Geld giebt er nicht auf Wucher
Und Geschenk wider Unschuldige nimmt er nicht:
Wer solches thut, wird nicht wanken ewiglich.

---

*) Wo wir das Wort לְהָרַע punktirt finden, ists überall der Inf. Hi. von רעע; und dass die Auslegung der jüdischen Schulen und derzufolge die Masorethen auch an unserer Stelle nichts anderes als den Inf. angenommen haben, zeigt die Uebereinstimmung des Aquila, des Chald. und der späteren Rabbinen. Zu der Annahme veranlasste einerseits das ה nach dem praefixum, und andererseits die Analogie dieser Stelle mit jener den Schriftgelehrten geläufigen Phrase des Gesetzes: נֶפֶשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְהָרַע „so jemand schwöret Böses zu thun“ (Lev. 5, 4.). Mit Beziehung hierauf punktirte man also נִשְׁבַּע לְהָרַע und ergänzte dabei wahrscheinlich, wie auch die Späteren gethan haben, נַפְשׁוֹ „sich“, weil der gottgefällige Fromme doch nicht schwören könne einem Andern Uebles zuzufügen. So deutete man denn die Worte auf Kasteiungen, welche der Fromme, dem Gelübde getreu, an sich vollziehe. Die Analogie jener beiden Stellen ist aber nur scheinbar, die Ergänzung willkürlich, und die dem לְהָרַע נַפְשׁוֹ beigelegte Bedeutung von לְעַנּוֹת נַפְשׁוֹ nicht nachweisbar. — Man hat wohl auch dem Inf. ohne Ergänzung eines Objectes einen befriedigenden Sinn beilegen zu konnen geglaubt; wie schon unter andern früheren Erklärern Vatablus: iurat in damnum sive incommodum; de iuramento loquitur, quod etsi damnosum sit iuranti, praestat tamen, qui iuravit“; gleicherweise auch Mendelssohn:

Psalm 93.

Jehova herrschet, mit Hoheit ist er umkleidet,
Umkleidet, mit Macht ist Jehova gegürtet.

Drum bestehet die Welt, sie wanket nicht,
Fest steht dein Thron von jeher, von Ewigkeit bist du.

Es erheben die Ströme, Jehova,
Es erheben die Ströme ihre Stimmen,
Es erheben die Ströme ihr Getöse.

„zu seinem Schaden schwört und hält"; Ewald: „der geschworen hat zum Schaden und's nicht ändert." Bei dieser Deutung ist לְהרע als Inf. der Nebenbestimmung angesehen, wie auch Ewald ausdrücklich auf das לְבטא in Lev. 5, 4. verweist: נֶפֶשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם לְהָרַע וג' so jemand schwört, indem er mit den Lippen unbedacht redet, Böses zu thun u. s. w., und nach dieser Stelle den in Frage stehenden Ausdruck erklärt: „er schwört, so dass er übelthut = zum Schaden, natürlich zum eignen." Fassen wir auch den Inf. in jener Weise auf, so hat er immer noch nicht die angegebene Bedeutung, sondern er würde das Schwören näher bestimmen als ein solches, bei dem ein Uebelthun stattfindet: er schwört, indem er Böses thut = böslich, unrechtlich; jedoch nicht: zum Schaden, mit Nachtheil. Gesetzt auch, der Ausdruck hätte diesen Sinn, so müsste nothwendig das pron. לוֹ hinzugesetzt sein: zu seinem Schaden, weil sich dieses gar nicht ohne Weiteres dazudenken lässt. — Ob man nun übersetzt: übelzuthun oder indem er übelthut, immer bleibt der Widersinn, dass Jehova an einem übelthuenden Frommen Wohlgefallen habe. Die Punktation lässt keine passende Erklärung zu, sie beruht auf einem Missverständnisse; und darum haben wir nicht zu versuchen, welch ein möglicher Sinn sich mit ihr verbinden lasse (etwa so, dass man לְהָרַע „dem Bösen" übersetzt; jedoch verachtet ja diesen der Fromme und meidet seine Gemeinschaft), sondern dieselbe als verfehlt ganz aufzugeben und לְהָרֵעַ „dem Nächsten" (LXX, Vulg., Syr., Luth., u. a.) zu punktiren. Wie hier die Eides-Treue am Frommen gerühmt wird, so auch Ps. 24, 4. לֹא נִשְׁבַּע לְמִרְמָה u. a. — Der Artikel übrigens vertritt hier etwa die Stelle des pron. poss., wie Prov. 17, 17. vergl. Lev. 19, 18. Ueber das nicht elidirte ה s. Gesenius Lehrgeb. S. 198.

Mehr denn die Stimmen gewaltiger Wasser,
Herrlicher denn die Brandungen des Meeres,
Ist herrlich in der Höhe Jehova.

Deine Zeugnisse sind ganz wahrhaft,
Dein Haus zieret Heiligkeit,
Jehova, auf die Länge der Zeiten.

Endlich haben wir noch die Structur der Klagelieder in nicht-alphabetischen Liedern nachzuweisen. Bei dieser handelt es sich weniger um eine strophische Form, als vielmehr um eine eigene Versform, deren Unterschied von der gewöhnlichen kürzern augenfällig ist. Da wir jedoch diese Verse oben in einer tristichischen Strophe gesehen haben, so lassen wir zunächst ein Lied solcher Form folgen. Es besteht ausser dem monostichischen Aufgesange aus zwei Tristichen dieser Versgattung.

Psalm 123.

אֵלֶיךָ נָשָׂאתִי אֶת עֵינַי הַיֹּשְׁבִי בַּשָּׁמָיִם׃

הִנֵּה כְעֵינֵי עֲבָדִים אֶל יַד אֲדוֹנֵיהֶם
כְּעֵינֵי שִׁפְחָה אֶל יַד גְּבִרְתָּהּ
כֵּן עֵינֵינוּ אֶל יְהוָֹה אֱלֹהֵינוּ עַד שֶׁיְּחָנֵּנוּ׃

חָנֵּנוּ יְהוָֹה חָנֵּנוּ כִּי רַב שָׂבַעְנוּ בוּז
רַבַּת שָׂבְעָה לָּהּ נַפְשֵׁנוּ
הַלַּעַג הַשַּׁאֲנַנִּים הַבּוּז לִגְאֵיוֹנִים׃

Zu dir erhebe ich meine Augen, im Himmel Thronender!

Siehe wie der Knechte Augen auf die Hand ihres Herrn,
Wie der Magd Augen auf die Hand ihrer Gebieterin:
Also (blicken) unsere Augen auf Jehova, unsern Gott, bis er uns begnadige.

Begnadige uns, Jehova, begnadige uns, denn genug gesättigt sind wir von Schmach,
Genugsam gesättigt ist unsere Seele
Von dem Spott der Uebermüthigen, der Schmach der Hoffärtigen.

Wie vorauszusetzen, kommen diese Verse nicht allein in Tristichen und Distichen vor. Gleich eines der nachfolgenden Stufenlieder, welche sich überhaupt durch Mannigfaltigkeit der Form auszeichnen, hat dieselbe Versgattung in tetrastichischen Strophen.

Psalm 126.

בְּשׁוּב יְהוָֹה אֶת שִׁיבַת צִיּוֹן   הָיִינוּ כְּחֹלְמִים
אָז יִמָּלֵא שְׂחוֹק פִּינוּ   וּלְשׁוֹנֵנוּ רִנָּה
אָז יֹאמְרוּ בַגּוֹיִם הִגְדִּיל יְהוָֹה   לַעֲשׂוֹת עִם אֵלֶּה
הִגְדִּיל יְהוָֹה לַעֲשׂוֹת עִמָּנוּ   הָיִינוּ שְׂמֵחִים׃

שׁוּבָה יְהוָֹה אֶת שְׁבוּתֵנוּ   כַּאֲפִיקִים בַּנֶּגֶב
הַזֹּרְעִים בְּדִמְעָה   בְּרִנָּה יִקְצֹרוּ
הָלוֹךְ יֵלֵךְ וּבָכֹה   נֹשֵׂא מֶשֶׁךְ הַזָּרַע
בֹּא יָבֹא בְרִנָּה   נֹשֵׂא אֲלֻמֹּתָיו׃

Als heim führte Jehova Zions Gefangenschaft, waren wir wie Träumende,
Da ward voll Lachens unser Mund, und unsere Zunge voll Jubels,
Da sprach man unter den Völkern: „Grosses hat Jehova an diesen gethan."
Ja Grosses hat Jehova an uns gethan: des sind wir fröhlich!

Führe heim, Jehova, unsere Gefangenschaft, wie Bäche in's Mittagland;
Die da säen mit Thränen, mit Jubel ernten sie,
Man geht bekümmert einher, tragend den Samenwurf,
Man kommt mit Jubel, tragend seine Garben.

Damit haben wir nachgewiesen, dass dieselben Vers- und Strophenformen, welche in den alphabetischen Liedern erscheinen, auch ausser dieser Liedergattung angewendet sind. Die weitere Befolgung des obigen Verfahrens, zu welchem uns die alphabetischen Psalmen anleiten, führt uns zur Wahrnehmung anderer, aus demselben Formprincipe hervorgegangenen Liedergestalten. Warum sollten auch die in den alphabetischen Psalmen vorfindlichen Formen gerade die ein-

zigen sein, auf welche sich die hebräischen Dichter beschränkt hätten? In gleicher Weise, wie man Strophen aus zwei, drei, vier Gliedern zusammensetzte, liessen sich ähnliche Strophen durch Anwendung von mehreren Gliedern bilden, und wie man Distichen und Tristichen mit einander verband, konnte man andere Strophenarten zu gefälligem Liederbaue vereinigen. Auch kennen wir bereits zwei verschiedene Versarten: sollte man nun nicht auch diese zusammenanzuwenden und symmetrisch zu gruppiren versucht haben? — Wenn wir dieses Ortes auch nicht genauer auf den Gegenstand eingehen können, so mögen doch einzelne Beispiele zeigen, dass und in welcher Art sich das Formprincip der althebräischen Poesie weiter entwickelt habe.

Zunächst führen wir noch etliche Strophengattungen auf. Ausser den Distichen, Tristichen, Tetrastichen, welche die alphabetischen Lieder zu erkennen geben, finden wir weiter auch P e n t a s t i c h e n im Gebrauche. Das nachfolgende Lied hat zwei Strophen der Art und einen distichischen Abgesang.

P s a l m 23.

יְהוָה רֹעִי לֹא אֶחְסָר
בִּנְאוֹת דֶּשֶׁא יַרְבִּיצֵנִי
עַל מֵי מְנֻחוֹת יְנַהֲלֵנִי
נַפְשִׁי יְשׁוֹבֵב יַנְחֵנִי
בְמַעְגְּלֵי צֶדֶק לְמַעַן שְׁמוֹ׃

גַּם כִּי אֵלֵךְ בְּגֵיא צַלְמָוֶת
לֹא אִירָא רָע כִּי אַתָּה עִמָּדִי
שִׁבְטְךָ וּמִשְׁעַנְתֶּךָ הֵמָּה יְנַחֲמֻנִי
תַּעֲרֹךְ לְפָנַי שֻׁלְחָן נֶגֶד צֹרְרָי
דִּשַּׁנְתָּ בַשֶּׁמֶן רֹאשִׁי כּוֹסִי רְוָיָה׃

אַךְ טוֹב וָחֶסֶד יִרְדְּפוּנִי כָּל יְמֵי חַיָּי
וְשַׁבְתִּי בְּבֵית יְהוָה לְאֹרֶךְ יָמִים׃

Jehova ist mein Hirte, nichts mangelt mir!
Auf grünen Auen lagert er mich,
An Wasser der Ruhe führet er mich,
Meine Seele labet er, leitet mich
Auf Geleisen des Heils ob seines Namens.

Auch so ich wandle in finsterm Thale,
Fürcht' ich kein Uebel, denn du bist bei mir;
Dein Stecken und Stab, sie trösten mich.
Du deckest mir den Tisch Angesichts meiner Feinde,
Salbest mit Oel mein Haupt, mein Becher ist Ueberfluss!

Eitel Glück und Huld folgen mir alle Tage meines Lebens,
Und ich wohne im Hause Jehovas auf die Dauer der Tage.

Hexastichen finden wir des Oefteren angewendet, wozu die oben bereits angeführten Pss. 46. 140. (S. 56. 57.) als Beispiel dienen können. Wir fügen noch Ps. 96 hinzu, welcher aus zwei Gruppen dieser Strophengattung und einem tetrastichischen Abgesange besteht. Die deutliche Gliederung des Inhaltes macht es leicht, die Gestalt des Liedes zu erkennen. Die erste Strophe entspricht der dritten, dem Inhalte wie der Anlage nach. In beiden fordert der Dichter zum Preise Jehovas auf, in der ersten Israel, in der dritten die übrigen Völker. Selbst dem Ausdrucke nach sind sie theilweise einander gleich gebildet, dort beginnen die drei ersten Verse mit שירו ליהוה, hier mit הבו ליהוה. Die zweite und vierte Strophe begründet die vorangehende Aufforderung, Jehova ist der erhabene Schöpfer und gerechte Herrscher der Welt. Der Abgesang endlich spricht die Zuversicht aus, dass Jehova die Völker richten werde.

Psalm 96.

1. שִׁירוּ לַיהוָה שִׁיר חָדָשׁ
שִׁירוּ לַיהוָה כָּל הָאָרֶץ
שִׁירוּ לַיהוָה בָּרְכוּ שְׁמוֹ
בַּשְּׂרוּ מִיּוֹם לְיוֹם יְשׁוּעָתוֹ
סַפְּרוּ בַגּוֹיִם כְּבוֹדוֹ
בְּכָל הָעַמִּים נִפְלְאוֹתָיו׃

2. כִּי גָדוֹל יְהוָה וּמְהֻלָּל מְאֹד
נוֹרָא הוּא עַל כָּל אֱלֹהִים
כִּי כָּל אֱלֹהֵי הָעַמִּים אֱלִילִים
וַיהוָה שָׁמַיִם עָשָׂה
הוֹד וְהָדָר לְפָנָיו
עֹז וְתִפְאֶרֶת בְּמִקְדָּשׁוֹ׃

3. הָבוּ לַיהוָה מִשְׁפְּחוֹת עַמִּים
הָבוּ לַיהוָה כָּבוֹד וָעֹז
הָבוּ לַיהוָה כְּבוֹד שְׁמוֹ
שְׂאוּ מִנְחָה וּבֹאוּ לְחַצְרוֹתָיו
הִשְׁתַּחֲווּ לַיהוָה בְּהַדְרַת קֹדֶשׁ
חִילוּ מִפָּנָיו כָּל הָאָרֶץ׃

4. אִמְרוּ בַגּוֹיִם יְהוָה מָלָךְ
אַף תִּכּוֹן תֵּבֵל בַּל תִּמּוֹט
יָדִין עַמִּים בְּמֵישָׁרִים
יִשְׂמְחוּ הַשָּׁמַיִם וְתָגֵל הָאָרֶץ
יִרְעַם הַיָּם וּמְלֹאוֹ
יַעֲלֹז שָׂדַי וְכָל אֲשֶׁר בּוֹ׃

אָז יְרַנְּנוּ כָּל עֲצֵי יָעַר
לִפְנֵי יְהוָה כִּי בָא
כִּי בָא לִשְׁפֹּט הָאָרֶץ
יִשְׁפֹּט תֵּבֵל בְּצֶדֶק
וְעַמִּים בֶּאֱמוּנָתוֹ :

1. Singet Jehova neuen Sang,
Singet Jehova, alle Welt!
Singet Jehova, lobet seinen Namen,
Verkündet von Tag zu Tag seine Hülfe!
Meldet unter den Völkern seinen Ruhm,
Unter allen Nationen seine Wunder!

2. Denn gross ist Jehova und hoch gepriesen,
Furchtbar ist er über alle Götter,
Denn alle Götter der Völker sind Götzen,
Aber Jehova hat den Himmel geschaffen,
Pracht und Herrlichkeit ist vor seinem Angesicht,
Preis und Schmuck in seinem Heiligthume.

---

3. Gebet Jehova, ihr Völker-Geschlechter,
Gebet Jehova Ehre und Preis,
Gebet Jehova seines Namens Ehre!
Bringet Gaben und kommt zu seinen Vorhöfen,
Betet an vor Jehova in heiligem Schmuck!
Zittert vor seinem Angesicht, alle Welt!

4. Sprecht unter den Völkern: Jehova herrschet,
Darum bestehet die Welt, sie wanket nicht,
Er richtet die Völker in Gerechtigkeit.
Es freue sich der Himmel und jauchze die Erde,
Es rausche das Meer und seine Fülle,
Es frohlocke die Flur und alles was darauf ist!

---

5. Dann sollen jubeln alle Waldes-Bäume,
Vor Jehova, denn er kommt,
Denn er kommt zu richten die Erde
Er wird richten die Welt nach Gerechtigkeit,
Und die Nationen nach seiner Wahrheit!

Heptastichen sehen wir im nachfolgenden Ps. 2., dessen Strophen aus der Gliederung des Inhaltes deutlich zu erkennen sind. Die erste stellt die lärmende Unruhe der wider den israelitischen König in Aufruhr begriffenen Unterkönige dar, und lässt uns am Schlusse, als käme der Tumult näher, auch die entschiedene Sprache der Empörer vernehmen. In der zweiten Strophe wird unser Blick aufwärts zu der ruhigen Majestät Jehovas gerichtet, der zu dem thörichten Unternehmen lächelt, spottet, endlich die Widersacher mit dem Worte schreckt, dass Er es gewesen, der den König in seine Würde eingesetzt habe. Hiedurch an einen früheren Gottesspruch erinnert, schliesst der Dichter sofort die Erklärung an, diesen mittheilen zu wollen. Das Orakel selbst nimmt darauf die dritte Strophe ein; endlich folgt in der vierten die Zurechtweisung der Empörer, schnell zum Gehorsam zurückzukehren. Als Abgesang allgemeineren Inhaltes, wie sich ein solcher auch in andern Psalmen findet, steht am Schlusse des Liedes ein Segenswunsch für alle Gottvertrauenden.

Psalm 2.

1. לָמָּה רָגְשׁוּ גוֹיִם
וּלְאֻמִּים יֶהְגּוּ רִיק
יִתְיַצְּבוּ מַלְכֵי אֶרֶץ
וְרוֹזְנִים נוֹסְדוּ יָחַד
עַל יְהוָה וְעַל מְשִׁיחוֹ
נְנַתְּקָה אֶת מוֹסְרוֹתֵימוֹ
וְנַשְׁלִיכָה מִמֶּנּוּ עֲבֹתֵימוֹ׃

2. יוֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם יִשְׂחָק
אֲדֹנָי יִלְעַג לָמוֹ
אָז יְדַבֵּר אֵלֵימוֹ בְאַפּוֹ
וּבַחֲרוֹנוֹ יְבַהֲלֵמוֹ
וַאֲנִי נָסַכְתִּי מַלְכִּי
עַל צִיּוֹן הַר קָדְשִׁי
אֲסַפְּרָה אֶל חֹק יְהוָה׃

3. אָמַר אֵלַי בְּנִי אַתָּה
אֲנִי הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ
שְׁאַל מִמֶּנִּי
וְאֶתְּנָה גוֹיִם נַחֲלָתֶךָ
וַאֲחֻזָּתְךָ אַפְסֵי אָרֶץ
תְּרֹעֵם בְּשֵׁבֶט בַּרְזֶל
כִּכְלִי יוֹצֵר תְּנַפְּצֵם׃

1. ועתה מלכים השכילו
הוסרו שפטי ארץ
עבדו את יהוה ביראה
וגילו ברעדה
נשקו בר פן יאנף
ותאבדו דרך
כי יבער כמעט אפו:

אשרי כל חוסי בו:

1. Warum lärmen Völker,
Und sinnen Nationen Eiteles?
Es stehen auf der Erde Könige,
Und Fürsten rathschlagen zusammen
Wider Jehova und wider seinen Gesalbten.
„Lasst uns zerreissen ihre Bande,
Und abwerfen von uns ihre Fesseln!“

2. Der im Himmel thronet, lächelt,
Der Herr spottet ihrer,
Dann redet er zu ihnen in seinem Zorn,
Und in seinem Grimm schrecket er sie:
„Hab' ich doch gesalbet meinen König
Auf Zion, meinem heiligen Berge.“
Verkünden will ich Jehovas Beschluss! *)

3. Er sprach zu mir: „Mein Sohn bist du,
Ich habe dich heute gezeuget,
Fordre von mir,
Und ich will dir geben Völker zum Erbe
Und zum Besitze der Erde Enden,
Zerschlagen magst du sie mit eisernem Stabe,
Wie Gefässe des Töpfers sie zerbrechen.“

---

*) Wir haben יהוה zu חק gezogen, während die Masorethen, um יהוה an die Spitze eines Satzes zu bringen (vergl Ps. 96, 13. 98, 9.), die ersichtlich zusammengehörenden Worte getrennt haben. Bei חק ist die nähere Bestimmung nicht zu entbehren, wohl aber ist das Subjekt bei אמר nach voraufgehendem חק יהוה leicht zu ergänzen.

4. Und nun, ihr Könige, bedenkt es,
Lasset euch warnen der Erde Richter!
Dienet Jehova mit Furcht,
Und erbebet mit Zittern;
Huldiget dem Sohne, damit er nicht zürne,
Und ihr verderbet eures Weges;
Denn bald entbrennt sein Zorn.

Heil allen, die ihm vertrauen!

Für das Octastichon sei auf die oben S. 47. 52. mitgetheilten Pss. 44. 60. verwiesen. Grössere Strophen als die zuletzt erwähnten scheint man nicht gebildet zu haben. Die noch unentwikkelte Gestalt der alten Gesangsweisen, mit welchen die Form der Strophen in Uebereinstimmung sein musste, stand wohl auch einer weiteren Ausdehnung entgegen. Von den anscheinend umfangsreicheren Strophen des alphabetischen Ps. 119. ist vorhin schon bemerkt worden, dass diese nur eine alphabetische Zusammenstellung einfacher Distichen sind.

So wenig die in den alphabetischen Liedern vorkommenden Strophenarten die einzigen sind, deren sich die hebräischen Dichter bedient haben, eben so wenig ist die Verbindung verschiedener Strophen zu einer einheitlichen Liedesgestalt allein auf Distichen und Tristichen beschränkt worden. Zum Belege dafür, dass auch andere diesen analoge Verbindungen versucht sind, mögen hier einige Beispiele angeführt werden.

Tristichen und Tetrastichen sehen wir in folgendem Ps. 16. symmetrisch geordnet. Das Lied hat eine einheitliche Form; es gliedert sich in drei Gruppen von je zwei Strophen. Die erste und dritte, aus einer vierzeiligen und dreizeiligen Strophe bestehend, schliessen die beiden vierzeiligen ein, welche die mittlere Gruppe bilden. An der Spitze des Ganzen steht ein Monostichon, welches den Grundgedanken des Liedes ausspricht.

Psalm 16.

שָׁמְרֵנִי אֵל כִּי חָסִיתִי בָךְ׃

1. אָמַרְתְּ לַיהוָה אֲדֹנָי אָתָּה
טוֹבָתִי בַּל עָלֶיךָ
לִקְדוֹשִׁים אֲשֶׁר בָּאָרֶץ הֵמָּה
וְאַדִּירֵי כָּל חֶפְצִי בָם׃

2. יִרְבּוּ עַצְּבוֹתָם אַחֵר מָהָרוּ
בַּל אַסִּיךְ נִסְכֵּיהֶם מִדָּם
וּבַל אֶשָּׂא אֶת שְׁמוֹתָם עַל שְׂפָתָי׃

3. יְהוָה מְנָת חֶלְקִי וְכוֹסִי
אַתָּה תּוֹמִיךְ גּוֹרָלִי
חֲבָלִים נָפְלוּ לִי בַּנְּעִמִים
אַף נַחֲלָת שָׁפְרָה עָלָי׃

4. אֲבָרֵךְ אֶת יְהוָה אֲשֶׁר יְעָצָנִי
אַף לֵילוֹת יִסְּרוּנִי כִלְיוֹתָי
שִׁוִּיתִי יְהוָה לְנֶגְדִּי תָמִיד
כִּי מִימִינִי בַּל אֶמּוֹט׃

5. לָכֵן שָׂמַח לִבִּי וַיָּגֶל כְּבוֹדִי
אַף בְּשָׂרִי יִשְׁכֹּן לָבֶטַח
כִּי לֹא תַעֲזֹב נַפְשִׁי לִשְׁאוֹל
לֹא תִתֵּן חֲסִידְךָ לִרְאוֹת שָׁחַת׃

6. תּוֹדִיעֵנִי אֹרַח חַיִּים
שֹׂבַע שְׂמָחוֹת אֶת פָּנֶיךָ
נְעִמוֹת בִּימִינְךָ נֶצַח׃

Bewahre mich, Gott, denn ich vertraue auf dich!

1. Ich spreche zu Jehova: Du bist der Herr,
Mein Glück geht nicht über dich hinaus.
Die Heiligen, welche im Lande sind —
An den Herrlichen hab' ich all mein Wohlgefallen.

2. Viel sind derer Leiden, die anderswohin eilen,
Nicht spende ich ihre Spenden von Blut,
Und nicht nehme ich ihre Namen auf meine Lippen!

---

3. Jehova ist meines Besitzes und meines Bechers Theil,
Du erhältst mein Loos:
Es fiel mir ein Besitzthum in lieblicher Lage zu,
Auch gefällt mir das Erbe wohl!

4. Preisen will ich Jehova, der mich berathen,
Auch in den Nächten mahnen mich meine Nieren;
Hinstellen vor mein Angesicht will ich Jehova beständig,
Denn ist er zu meiner Rechten, so wanke ich nicht.

---

5. Darob freuet sich mein Herz und jubelt meine Ehre,
Auch mein Fleisch wird sicher ruhen;
Denn nicht überlässt du meine Seele der Unterwelt,
Nicht giebst du zu, dass deine Frommen die Grube schauen.

6. Du thust mir kund den Weg des Lebens,
Der Freuden Fülle ist bei deinem Angesicht,
Wonne in deiner Rechten ewiglich.

Daran reihen wir einen andern Psalm, in welchem Tetrastichen und Hexastichen zu einer gefälligen Kunstform vereinigt sind.

Psalm 33.

1. רַנְּנוּ צַדִּיקִים בַּיהוָה
לַיְשָׁרִים נָאוָה תְהִלָּה
הוֹדוּ לַיהוָה בְּכִנּוֹר
בְּנֵבֶל עָשׂוֹר זַמְּרוּ לוֹ׃

2. שִׁירוּ לוֹ שִׁיר חָדָשׁ
הֵיטִיבוּ נַגֵּן בִּתְרוּעָה
כִּי יָשָׁר דְּבַר יְהוָה
וְכָל מַעֲשֵׂהוּ בֶּאֱמוּנָה
אֹהֵב צְדָקָה וּמִשְׁפָּט
חֶסֶד יְהוָה מָלְאָה הָאָרֶץ׃

3. בִּדְבַר יְהוָה שָׁמַיִם נַעֲשׂוּ
וּבְרוּחַ פִּיו כָּל צְבָאָם
כֹּנֵס כַּנֵּד מֵי הַיָּם
נֹתֵן בְּאוֹצָרוֹת תְּהוֹמוֹת׃

4. יִירְאוּ מֵיְהוָה כָּל הָאָרֶץ
מִמֶּנּוּ יָגוּרוּ כָּל יֹשְׁבֵי תֵבֵל
כִּי הוּא אָמַר וַיֶּהִי
הוּא צִוָּה וַיַּעֲמֹד׃

5. יְהוָה הֵפִיר עֲצַת גּוֹיִם
הֵנִיא מַחְשְׁבוֹת עַמִּים
עֲצַת יְהוָה לְעוֹלָם תַּעֲמֹד
מַחְשְׁבוֹת לִבּוֹ לְדֹר וָדֹר
אַשְׁרֵי הַגּוֹי אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהָיו
הָעָם בָּחַר לְנַחֲלָה לוֹ׃

6. מִשָּׁמַיִם הִבִּיט יְהוָה
רָאָה אֶת כָּל בְּנֵי הָאָדָם
מִמְּכוֹן שִׁבְתּוֹ הִשְׁגִּיחַ
אֶל כָּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ
הַיֹּצֵר יַחַד לִבָּם
הַמֵּבִין אֶל כָּל מַעֲשֵׂיהֶם׃

7. אֵין הַמֶּלֶךְ נוֹשָׁע בְּרָב חָיִל
גִּבּוֹר לֹא יִנָּצֵל בְּרָב כֹּחַ
שֶׁקֶר הַסּוּס לִתְשׁוּעָה
וּבְרֹב חֵילוֹ לֹא יְמַלֵּט׃

8. הִנֵּה עֵין יְהוָה אֶל יְרֵאָיו
לַמְיַחֲלִים לְחַסְדּוֹ
לְהַצִּיל מִמָּוֶת נַפְשָׁם
וּלְחַיּוֹתָם בָּרָעָב׃

9. נַפְשֵׁנוּ חִכְּתָה לַיהוָה
עֶזְרֵנוּ וּמָגִנֵּנוּ הוּא
כִּי בוֹ יִשְׂמַח לִבֵּנוּ
כִּי בְשֵׁם קָדְשׁוֹ בָטָחְנוּ
יְהִי חַסְדְּךָ יְהוָה עָלֵינוּ
כַּאֲשֶׁר יִחַלְנוּ לָךְ׃

1. Jubelt, Gerechte, Jehovas,
Den Redlichen ziemet Lobgesang;
Preiset Jehova mit der Laute,
Auf zehnsaitiger Harfe spielet ihm!

---

2. Singet ihm ein neues Lied,
Rühret die Saiten wohl beim Jauchzen,
Denn redlich ist das Wort Jehovas,
Und all sein Thun nach Treue,
Er liebet Gerechtigkeit und Recht,
Der Güte Jehovas ist voll die Erde.

3. Durch Jehovas Wort sind die Himmel gemacht,
Und durch seines Mundes Hauch all ihr Heer,
Er sammelt wie zu Haufen des Meeres Wasser,
Er legt in Verwahrsam die Fluthen.

4. Es fürchte sich vor Jehova alle Welt,
Vor ihm sollen beben alle Erdbewohner:
Denn er spricht und es geschieht;
Er gebietet und es steht da.

5. Jehova vernichtet der Heiden Rathschluss,
Vereitelt der Völker Gedanken,
Der Rathschluss Jehovas bestehet in Ewigkeit,
Die Gedanken seines Herzens für und für:
„Heil dem Volke, dessen Gott Jehova ist,
Der Nation, die er zum Erbe sich erkoren!“

---

6. Vom Himmel schaut Jehova,
Siehet alle Menschenkinder;
Vom Sitze seiner Wohnung blicket er
Auf alle Bewohner der Erde:
Er, der ihrer aller Herz gebildet,
Er, der auf alle ihre Thaten achtet.

7. Keinem Könige ist geholfen mit grosser Macht,
Der Held wird nicht errettet durch grosse Stärke,
Trüglich ist das Ross zur Hülfe,
Und mit seiner grossen Kraft befreiet es nicht.

8. Sieh, Jehovas Auge ist auf seine Verehrer gerichtet,
Auf die, welche seiner Gnade harren,
Dass er errette vom Tode ihre Seele,
Und sie beim Leben erhalte ob der Theuerung.

9. Unsere Seele hoffet auf Jehova,
Unsere Hülfe und unser Schild ist er:
So freuet sich seiner unser Herz,
So vertrauen wir auf seinen heiligen Namen.
Es komme deine Gnade Jehova über uns,
Gleich wie wir deiner harren.

Auch drei verschiedene Strophenformen finden wir vereinigt; jedoch darüber hinaus scheint man nicht gegangen zu sein. Ein Lied der Art ist der Hymnus des Habakuk, bestehend aus Pentastichen, Hexastichen und Heptastichen, welcher in seiner symmetrischen Gestalt oben schon (zu S. 69) mitgetheilt und besprochen worden ist. Ein anderes Beispiel derartiger Verbindung sei hier noch beigefügt, Ps. 95, in welchem wir Tetrastichen, Pentastichen und Hexastichen zu einer gefälligen Liedesform verbunden sehen. Die Strophen gleicher Art entsprechen einander auch dem Inhalte nach. Die erste und die dritte fordern zum Preise und zur Anbetung Gottes auf; wie dort auf Jehova, den Hort des Heiles für Israel, verwiesen ist, so hier auf Jehova, den Schöpfer und fürsorgenden Schirmer Israels; und ähnlich dem Anfange jener: לְכוּ נְרַנְּנָה beginnt diese mit den Worten: בֹּאוּ נִשְׁתַּחֲוֶה. Zwischen diesen Tetrastichen steht ein Hexastichon, welches die nähere Begründung jener Aufforderung angiebt, Jehova sei über alle Götter hoch erhaben, in seiner Hand stehe die Welt, er habe sie gebildet. Die beiden Schlussstrophen pentastichischer Form enthalten eine Ermahnung in Tone prophetischer Rede. Dem „Heute", womit die vierte Wendung beginnt, und von welchem Zeitpunkte ab ein williger Gehorsam des Volkes gegen seinen Gott gefordert wird, stehen im Anfange der fünften die „vierzig Jahre" des Ungehorsams gegenüber, deren verhängnissvolle Folgen zu eindringlicher Warnung vorgehalten werden. Auch im Ausdrucke parallel ist der Anfang der vierten Verszeile in beiden Strophen.

Psalm 95.

1. לְכוּ נְרַנְּנָה לַיהוָה
נָרִיעָה לְצוּר יִשְׁעֵנוּ
נְקַדְּמָה פָנָיו בְּתוֹדָה
בִּזְמִרוֹת נָרִיעַ לוֹ׃

2. כִּי אֵל גָּדוֹל יְהוָה
וּמֶלֶךְ גָּדוֹל עַל־כָּל־אֱלֹהִים
אֲשֶׁר בְּיָדוֹ מֶחְקְרֵי־אָרֶץ
וְתוֹעֲפוֹת הָרִים לוֹ
אֲשֶׁר־לוֹ הַיָּם וְהוּא עָשָׂהוּ
וְיַבֶּשֶׁת יָדָיו יָצָרוּ׃

3. בֹּאוּ נִשְׁתַּחֲוֶה וְנִכְרָעָה
נִבְרְכָה לִפְנֵי־יְהוָה עֹשֵׂנוּ
כִּי הוּא אֱלֹהֵינוּ וַאֲנַחְנוּ
עַם מַרְעִיתוֹ וְצֹאן יָדוֹ׃

4. הַיּוֹם אִם־בְּקֹלוֹ תִשְׁמָעוּ׃
אַל־תַּקְשׁוּ לְבַבְכֶם כִּמְרִיבָה
כְּיוֹם מַסָּה בַּמִּדְבָּר
אֲשֶׁר נִסּוּנִי אֲבוֹתֵיכֶם
בְּחָנוּנִי גַּם־רָאוּ פָעֳלִי׃

5. אַרְבָּעִים שָׁנָה אָקוּט בְּדוֹר
וָאֹמַר עַם תֹּעֵי לֵבָב הֵם
וְהֵם לֹא־יָדְעוּ דְרָכָי
אֲשֶׁר־נִשְׁבַּעְתִּי בְאַפִּי
אִם־יְבֹאוּן אֶל־מְנוּחָתִי׃

1. Kommt, lasset uns Jehovas frohlocken,
Jauchzen dem Hort unseres Heils;
Lasset uns vor sein Angesicht treten mit Loben,
Mit Gesängen ihm jubeln!

2. Ja ein grosser Gott ist Jehova,
Ein grosser König über alle Götter,
In dessen Hand die Tiefen der Erde,
Dessen die Gipfel der Berge sind,
Dessen das Meer, — er hat es gemacht,
Und das Trockene haben seine Hände bereitet.

3. Kommt, lasset uns anbeten und knieen,
Niederfallen vor Jehova, unserem Schöpfer:
Denn er ist unser Gott und wir
Das Volk seiner Weide und die Heerde seiner Hand.

4. Heute, so ihr seine Stimme höret, *)
Verhärtet nicht euer Herz wie bei Meriba,
Wie am Tage von Massa in der Wüste,
Da mich versuchten euere Väter,
Mich prüften, — und sahen doch mein Thun!;

---

*) Offenbar beginnt die neue Strophe mit dieser Verszeile הַיּוֹם אִם וג׳,

5. Vierzig Jahre verdross mich des Geschlechts,
Und ich sprach: Ein Volk irren Herzens sind sie,
Und erkennen nicht meine Wege;
Da schwur ich in meinem Zorn:
Nicht eingehen sollen sie zu meiner Ruhe.

Wie der Formsinn der hebräischen Dichter überhaupt auf gefällige Mannigfaltigkeit in den Liederstructuren gerichtet gewesen zu sein scheint, so ist auch die Verbindung verschiedener Versformen, deren Vorhandensein die alphabetischen Lieder uns gezeigt haben, nicht unversucht geblieben. In den beiden nachfolgenden Psalmen sehen wir die gewöhnliche, kürzere Versart mit der längeren, aus den Klageliedern bekannten zusammen angewendet. Ps. 127. hat vier Strophen, Tetrastichen wechseln mit Distichen ab, und mit dem Wechsel der Strophen erfolgt auch eine Aenderung der Versform. Ps. 128. besteht gleichfalls aus vier symmetrischen Strophen, von welchen die beiden ersten Tristichen, die beiden andern Distichen sind. Die erste Zeile jeder Strophe gehört dem längeren, die andern Zeilen nebst dem monostichischen Abgesang gehören dem kürzeren Versschema an.

---

an welchen Vordersatz sich das folgende אל תקשו וג״ als Nachsatz natürlich anreiht. Ein warnender Gottesspruch sollte auf die einleitenden Worte, wie etwa Ps. 81, 6., folgen; allein bei der Lebhaftigkeit der Darstellung geht die Rede des Dichters unvermerkt in die Rede Gottes über: was bekanntlich nichts seltenes ist. Die Masorethen aber haben diese Anfangszeile unserer vierten Strophe vom Nachfolgenden getrennt und enge mit dem Voraufgehenden verbunden. Sie scheinen derselben, nach ihrer Interpunktion zu schliessen, den Sinn beigelegt zu haben: „noch heute so ihr ihm gehorcht“, wie auch Mendelssohn übersetzt. Allein es steht nicht עד היום oder גם היום, sondern einfach היום da, und dieses bedeutet nicht: noch heute. Uebersetzen wir nun auch: „Heute, so ihr höret auf seine Stimme“, oder nach der gewöhnlichen, auch auf der masorethischen Versabtheilung beruhenden Erklärung: „O dass ihr hörtet —“, immer ists ein in den Zusammenhang des Vorhergehenden nicht passendes, fremdartiges Versglied. — Die Beachtung des symmetrischen Strophenbaues leitet uns hier, wie wir sehen, auch zur richtigen Auffassung des Inhaltes, mit welcher übrigens die LXX schon vorangegangen ist.

Psalm 127.

אִם יְהוָה לֹא יִבְנֶה בַיִת
שָׁוְא עָמְלוּ בוֹנָיו בּוֹ
אִם יְהוָה לֹא יִשְׁמָר עִיר
שָׁוְא שָׁקַד שׁוֹמֵר׃

שָׁוְא לָכֶם מַשְׁכִּימֵי קוּם מְאַחֲרֵי שֶׁבֶת
אֹכְלֵי לֶחֶם הָעֲצָבִים כֵּן יִתֵּן לִידִידוֹ שֵׁנָא׃

הִנֵּה נַחֲלַת יְהוָה בָּנִים
שָׂכָר פְּרִי הַבָּטֶן
כְּחִצִּים בְּיַד גִּבּוֹר
כֵּן בְּנֵי הַנְּעוּרִים׃

אַשְׁרֵי הַגֶּבֶר אֲשֶׁר מִלֵּא אֶת אַשְׁפָּתוֹ מֵהֶם
לֹא יֵבֹשׁוּ כִּי יְדַבְּרוּ אֶת אוֹיְבִים בַּשָּׁעַר׃

Wenn Jehova nicht bauet das Haus,
So arbeiten vergeblich, die daran bauen;
Wenn Jehova nicht hütet die Stadt,
So wachet vergeblich der Hüter.

Vergeblich ists euch, dass ihr früh aufstehet, spät aufsitzet,
Dass ihr Brod der Mühsal esset: er giebts seinen Freunden im Schlafe.

Siehe, ein Erbe Jehovas sind Kinder,
Eine Belohnung ist Frucht des Leibes;
Wie Pfeile in der Hand des Starken:
Also die Söhne der Jugend.

Heil dem Manne, der seinen Köcher mit ihnen gefüllt hat;
Nicht werden sie zu Schanden, so sie reden mit Feinden im Thore.

Psalm 128.

אַשְׁרֵי כָּל יְרֵא יְהוָֹה הַהֹלֵךְ בִּדְרָכָיו
יְגִיעַ כַּפֶּיךָ כִּי תֹאכֵל
אַשְׁרֶיךָ וְטוֹב לָךְ׃
אֶשְׁתְּךָ כְּגֶפֶן פֹּרִיָּה בְּיַרְכְּתֵי בֵיתֶךָ
בָּנֶיךָ כִּשְׁתִלֵי זֵיתִים
סָבִיב לְשֻׁלְחָנֶךָ׃

הִנֵּה כִי כֵן יְבֹרַךְ גָּבֶר יְרֵא יְהוָֹה
יְבָרֶכְךָ יְהוָֹה מִצִּיּוֹן
וּרְאֵה בְּטוּב יְרוּשָׁלָםִ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ
וּרְאֵה בָנִים לְבָנֶיךָ׃

שָׁלוֹם עַל יִשְׂרָאֵל׃

Heil jedem Verehrer Jehovas, der in seinen Wegen wandelt,
Die Arbeit deiner Hände, sie geniessest du!
Heil dir und wohl dir!
Dein Weib ist wie ein fruchtbarer Weinstock im Innern deines Hauses,
Deine Kinder wie des Oelbaums Schösslinge
Rings um deinen Tisch.

Sieh! also wird gesegnet ein Mann, der Jehova fürchtet,
Es segnet dich Jehova vom Zion.
Schauen sollst du Jerusalems Wohl alle Tage deines Lebens,
Schauen deiner Kinder Kinder.

Heil sei über Israel.

Die Einsicht in diese Verbindungen eröffnet uns den Blick auch in andere Vers-Combinationen. So sehen wir in Ps. 30. nach einem pentastichischen Aufgesange Distichen der gewöhnlichen Form mit Distichen eines längeren Schemas, welches jedoch das der Klagelieder nicht ist, in strenger Regelmässigkeit auf einander folgen. Ein Tetrastichon bildet den Schluss.

Psalm 30.

אֲרוֹמִמְךָ יְהוָֹה כִּי דִלִּיתָנִי
וְלֹא שִׂמַּחְתָּ אֹיְבַי לִי
יְהוָֹה אֱלֹהָי שִׁוַּעְתִּי אֵלֶיךָ וַתִּרְפָּאֵנִי
יְהוָֹה הֶעֱלִיתָ מִן שְׁאוֹל נַפְשִׁי
חִיִּיתַנִי מִיּוֹרְדֵי בוֹר :

זַמְּרוּ לַיהוָֹה חֲסִידָיו
וְהוֹדוּ לְזֵכֶר קָדְשׁוֹ :
כִּי רֶגַע בְּאַפּוֹ חַיִּים בִּרְצוֹנוֹ
בָּעֶרֶב יָלִין בֶּכִי וְלַבֹּקֶר רִנָּה :
וַאֲנִי אָמַרְתִּי בְשַׁלְוִי
בַּל אֶמּוֹט לְעוֹלָם :
יְהוָֹה בִּרְצוֹנְךָ הֶעֱמַדְתָּה לְהַרְרִי עֹז
הִסְתַּרְתָּ פָנֶיךָ הָיִיתִי נִבְהָל :
אֵלֶיךָ יְהוָֹה אֶקְרָא
וְאֶל יְהוָֹה אֶתְחַנָּן :
מַה בֶּצַע בְּדָמִי בְּרִדְתִּי אֶל שָׁחַת
הֲיוֹדְךָ עָפָר הֲיַגִּיד אֲמִתֶּךָ :
שְׁמַע יְהוָֹה וְחָנֵּנִי
יְהוָֹה הֱיֵה עֹזֵר לִי :
הָפַכְתָּ מִסְפְּדִי לְמָחוֹל לִי
פִּתַּחְתָּ שַׂקִּי וַתְּאַזְּרֵנִי שִׂמְחָה
לְמַעַן יְזַמֶּרְךָ כָבוֹד וְלֹא יִדֹּם
יְהוָֹה אֱלֹהַי לְעוֹלָם אוֹדֶךָּ :

Ich preise dich, Jehova, dass du mich rettetest,
Und meine Feinde sich nicht über mich freuen liessest.
Jehova, mein Gott, ich schrie zu dir und du heiltest mich,
Jehova, du hobst aus der Hölle meine Seele,
Belebtest mich wieder von den in die Grube Gesunkenen.

Singet Jehova, ihr, seine Frommen,
Lobet seinen heiligen Namen!

Denn einen Augenblick währt sein Zorn, lebenslang seine Huld,
Abends kehret Weinen ein, und am Morgen Jubel.

Ich sprach in meiner Sicherheit:
Nimmer werd' ich wanken.

Jehova, in deiner Huld hattest du meinen Berg stark gemacht,
Da bargst du dein Antlitz — ich ward entsetzt.

Zu dir, Jehova, rief ich,
Und zu Jehova flehte ich:

Welcher Gewinn ist bei meinem Blute, bei meinem Hinfahren in die Grube?
Lobet dich der Staub, verkündet er deine Treue?

Höre, Jehova, und erbarme dich mein,
Jehova, sei mein Helfer!

Du wandeltest meine Klage zum Reigen mir,
Löstest mein Trauerkleid und gürtetest mich mit Freude,
Auf dass dich preise meine Ehre und nicht verstumme;
Jehova, mein Gott, auf ewig will ich dich loben.

Ein kleines Lied sei noch darangereiht, in welchem wir auch jenes längere Schema zwischen dem kürzeren wahrnehmen.

Psalm 131.

יְהוָה לֹא גָבַהּ לִבִּי
וְלֹא רָמוּ עֵינַי
וְלֹא הִלַּכְתִּי בִּגְדֹלוֹת
וּבְנִפְלָאוֹת מִמֶּנִּי :

אִם לֹא שִׁוִּיתִי וְדוֹמַמְתִּי נַפְשִׁי
כְּגָמֻל עֲלֵי אִמּוֹ כַּגָּמֻל עָלַי נַפְשִׁי :

יַחֵל יִשְׂרָאֵל אֶל יְהוָה
מֵעַתָּה וְעַד עוֹלָם :

Jehova, nicht hoffärtig ist mein Herz,
Und nicht stolz sind meine Augen;
Nicht wandle ich in grossen Dingen,
Und dem, was mir zu hoch ist.

Wahrlich, beruhiget, geschwichtiget hab' ich meine Seele,
Wie ein entwöhntes Kind bei seiner Mutter, wie das Entwöhnte ist bei mir meine Seele.

Hoffe, Israel, auf Jehova,
Von nun an bis in Ewigkeit!

Selbst innerhalb der einzelnen Strophen kann man bisweilen einen regelmässigen Wechsel längerer und kürzerer Verse erkennen, wie zum Beispiel in dem folgenden

Psalm 125.

הַבֹּטְחִים בַּיהוָה כְּהַר צִיּוֹן
לֹא יִמּוֹט לְעוֹלָם יֵשֵׁב
יְרוּשָׁלַםִ הָרִים סָבִיב לָהּ
וַיהוָה סָבִיב לְעַמּוֹ
מֵעַתָּה וְעַד עוֹלָם׃

כִּי לֹא יָנוּחַ שֵׁבֶט הָרֶשַׁע
עַל גּוֹרַל הַצַּדִּיקִים
לְמַעַן לֹא יִשְׁלְחוּ הַצַּדִּיקִים
בְּעַוְלָתָה יְדֵיהֶם׃

הֵיטִיבָה יְהוָה לַטּוֹבִים
וְלִישָׁרִים בְּלִבּוֹתָם
וְהַמַּטִּים עֲקַלְקַלּוֹתָם יוֹלִיכֵם
יְהוָה אֶת פֹּעֲלֵי הָאָוֶן
שָׁלוֹם עַל יִשְׂרָאֵל׃

Die auf Jehova vertrauen, sind wie der Berg Zion:
Er wanket nicht, ewiglich bleibt er.
Jerusalem, Berge sind rings um es her,
Und Jehova rings um sein Volk
Von nun an bis in Ewigkeit.

Nicht wird bleiben des Frevels Scepter
Auf dem Antheil der Gerechten,
Damit nicht ausstrecken die Gerechten
Nach Unrecht ihre Hände.

Thue Gutes, Jehova, den Guten,
  Und denen, die redlich in ihren Herzen;
Doch die auf ihre Abwege Einlenkenden, sie lasse dahinfahren
  Jehova sammt den Uebelthätern.
  Heil sei über Israel!

Die weitere Verfolgung dieser Formverhältnisse geben wir auf, da es allein die Absicht war, zu zeigen, dass die Structur der alphabetischen Lieder als eine Anleitung dienen könne, das Formgebiet der hebräischen Poesie kennen zu lernen. Auf diese Weise haben wir verschiedene Vers- und Strophenarten, einfache und zusammengesetzte, zum Theil recht gefällige und kunstmässige Liederformen erkannt, welche sich in ihrer Verwandtschaft als regelmässige Entwicklungen Eines Formprincipes darstellen. Die hebräische Poesie hat sonach nicht etwa bloss ein Gedankenmaass gehabt, sondern, übereinstimmend mit aller übrigen Liederdichtung, eine äussere Form, eigentliche Verse und eigentliche Strophen. Man hat dieses in Abrede gestellt und, um die Formlosigkeit der hebräischen Poesie recht anschaulich zu machen, auf deutsche und andere Verse verwiesen, in welchen ein gewisses Ebenmaass sich auch für das Auge darstelle und sofort zu erkennen gebe, dass sie einer periodischen Regel folgen, während die hebräischen Verse in ihrer auffälligen Ungleichheit den Mangel einer wirklichen Form zur Schau tragen. So lange man freilich die masorethischen Verse als Gliederungen des Liederbaues betrachtet, wird man in diesen selbst wie in den aus ihnen zusammengesetzten Strophen nach symmetrischen Verhältnissen wohl vergeblich suchen, weil diese Verse gleich denen der hebräischen Prosa nur Sinnsätze, Gliederungen des Inhaltes, nicht aber die Theile eines Formganzen darstellen. Die Betrachtung der heiligen Poesie vom Gesichtspunkte der Kunst war den Punktatoren überhaupt fremd, ja es lässt sich nachweisen, dass sie trotz der Auszeichnung der sogenannten metrischen Bücher nicht einmal Prosa von Poesie gehörig unterschieden, geschweige denn der Form der letzteren, auch wo die Gliederungen augenfällig sind, wie unter andern Ps. 42, 6., beobachtet haben. Eine bessere Auskunft über die Art hebräischer Verse, Strophen und Liederformen geben uns dagegen die oben behandelten alphabetisch gegliederten Gedichte, und nach Anleitung dieser haben wir eine Mannigfaltigkeit von

Formen wahrgenommen, welche gleicherweise wie die Erzeugnisse anderer Dichtungen eine gewisse Ebenmässigkeit sofort erkennen lassen. Auch gehört eine äussere Form, wenn nicht jeder Poesie, so doch sicher jeder volksthümlichen, naturwüchsigen Liederdichtung an sich zu. Gilt es freilich der neueren Musik gleich, ob der zur Composition vorliegende Text rhythmisch abgefasst ist oder nicht, weil sich der musikalische Rhythmus doch nicht mit dem in Vergleich mit ihm immer nur ärmlichen Versmetrum begnügen kann, sondern sich in voller Freiheit bewegt; so wird man sich doch auch heut zu Tage noch nach solchen vom Volke wirklich gesungenen Liedern, deren Text der Vers- und Strophengliederung entbehrte und formlos wäre, vergebens umsehen. Der musikalische Wohllaut und die rhythmische Gliederung der Worte bilden eine natürliche und ursprüngliche Vereinigung, welche im Alterthume eine durchaus nothwendige war. Im Bewusstsein noch mangelnder Entwicklung strebte das geistige Leben nach einer Verbindung verschiedener Darstellungsweisen, um dadurch den möglichst vollkommenen Ausdruck seiner selbst zu gewinnen. Daher finden wir in ältester Zeit fast durchweg die Poesie im Verbande mit der Musik und ebenso auch mit dem Tanze. Das Gedichtete wird gesungen, das Gesungene zugleich durch ausdrucksvolle Bewegungen des Körpers versinnbildlicht. Gemäss dieser Bestimmung der drei Künste für eine Gesammtdarstellung müssen sie sich auch einander enge anschliessen, und das Erforderniss dieses Anschlusses und die Bedingung für die einheitliche Wirkung ist der Rhythmus *), ohne welchen keine Uebereinstim-

---

*) Der Rhythmus ist eine bestimmte Regel für die Zeitintervalle, in denen eine Bewegung fortschreiten soll, und wird künstlerisch angewendet in der Poesie, Musik und Orchestrik. Aristoxeni rhythmic. elem. ed. Morell. p. 272: — *τὸν ῥυθμὸν γίνεσθαι, ὅταν ἡ τῶν χρονων διαίρεσις τάξιν τινὰ λάβῃ ἀφωρισμένην.* p. 278: *διαιρεῖται ὁ χρόνος ὑπὸ τῶν ῥυθμιζομένων τοῖς ἑκάστου αὐτῶν μέρεσιν· ἔστι δὲ τὰ ῥυθμιζόμενα τρία· λέξις, μέλος, κίνησις σωματική· ὥστε διαιρήσει τὸν χρόνον ἡ μὲν λέξις τοῖς αὑτῆς μέρεσιν, οἷον γράμμασι καὶ συλλαβαῖς καὶ ῥήμασι καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις· τὸ δὲ μέλος τοῖς ἑαυτοῦ φθόγγοις τε καὶ διαστήμασι καὶ συστήμασιν· ἡ δὲ κίνησις σημείοις τε καὶ σχήμασι καὶ εἴ τι τοιοῦτόν ἐστι κινήσεως μέρος.* Aristid. Quintilian. Lib. I. de Musica p. 31: *ῥυθμός ἐστι σύστημα ἐκ χρόνων κατά τινα τάξιν συγκειμενων.* In ähnlicher Weise auch Galenus, Bacchius, Syrianus, Psellus; und die heutigen Schriftsteller über Metrik, Hermann

mung möglich ist. So hatte sich auch die Poesie nothwendig an dem Rhythmus zu betheiligen, und zwar vorzugsweise, denn zu ihr, als der am meisten gepflegten und am frühsten entwickelten Kunst, standen die beiden andern, der Tanz und die Musik, welche letztere namentlich erst spät zu rechter Selbstständigkeit und Freiheit in der Bewegung gelangt ist, im Verhältnisse der Abhängigkeit. Gerade die Poesie musste den Rhythmus für die gemeinsame Darstellung mitbringen; und dies war den damaligen Verhältnissen so entsprechend, dass die vor allen alten Völkern in der Kunst geübtesten Griechen nicht einmal zu dem Bedürfnisse kamen, für den Gesang das rhythmische Zeitmaass besonders anzugeben. Dieses lag nämlich im Texte bereits gegeben vor, nur die Intervallverhältnisse des Gesanges wurden in ihrer Tonschrift vermerkt. Die musikalische Rhythmik war wesentlich Versrhythmik, und wie von jambischen, trochäischen, anapästischen Versen, so ist bei den Alten auch von gleichnamigen Nomen und deren ethischem Charakter die Rede. Ein formloser Text war für die alte Musik unbrauchbar; formlos also kann dasjenige, was gerade für den Gesang gedichtet und wirklich gesungen worden ist, nicht gewesen sein. Damit ist jedoch nicht behauptet, dass jede Liederdichtung metrisch gewesen sein müsse. Für das Bedürfniss des Gesanges reichten bloss-rhythmische Verse schon aus. Die metrischen aber gehören einer fortgeschrittenen Entwicklung an, da es nicht mehr für genügend galt, dass die Verse nur im Allgemeinen ein gewisses Maass in der rhythmischen Bewegung innehielten und nur irgend eine Uebereinstimmung der Worte mit den Taktschlägen des Rhythmus vorhanden wäre; sondern vielmehr die Ausdehnung der Verse auf eine bestimmte Zahl rhythmischer Be-

---

(Epit. doctr. metr. 1844. §. 2. Numerus est ordinata successio temporum) und Andere. Haben gleichwohl die Alten, wo sie nicht von den oben genannten Künsten reden, das Wort auch in weiterer Bedeutung gebraucht, wonach Aristoteles in der Rhetorik III, 8. verlangt ῥυθμὸν δεῖ ἔχειν τὸν λόγον, μέτρον δὲ μή (obschon auch hier ein gewisses rhythmisches Moment im besondern Sinne des Wortes in Anspruch genommen wird, vergl. noch Cic. de orat. III, 47. 48.) oder Herodot V, 58. vom ῥυθμὸς τῶν γραμμάτων spricht: so ist doch das Wort auch von ihnen nie anders als in Bezug auf eine sinnenfällige Eigenschaft, Bewegung, Ebenmässigkeit angewendet worden (quod metiri possumus intervallis aequalibus. Cic.), und namentlich da, wo es sich um die Poesie handelt, nie anders als in dem oben angegebenen, engeren Sinne. In

wegungen festgesetzt *), und gefordert wurde, dass den kürzeren Zeitintervallen die leichteren, den längeren die schwereren Silben entsprächen, also die Quantität beobachtet werden sollte **). Diesen Grundbestimmungen, so wie auch den mannigfachen andern Gesetzen des metrischen Systems, das aus der kunstmässigen Behandlung des Versbaues allmählig hervorgeht, ist der einfache Naturvers, die rhythmische Zeile, noch nicht unterworfen. Die Volksdichtung, welche, von den Fortschritten der Kunst absehend, auf das Ursprüngliche zurückgeht, hat sich fast überall solcher, das erste Kunstbedürfniss befriedigender, rhythmischer Verszeilen bedient ***); und in ihnen

letzterem ists auch in den heutigen Sprachgebrauch übergegangen, und es kann daher nur als eine zu Missverständnissen führende Neuerung bezeichnet werden, wenn etliche Exegeten A. T. da oder dort in einem Dichterwerke den hüpfenden, leichten, klappenden Rhythmus rühmen, während sie darunter irgend eine Lebhaftigkeit und Beweglichkeit des des Gedankens oder der Sprache verstehen, oder wenn Andere jenes logische Verhältniss in der dichterischen Rede, welches man den Parallelismus der Glieder zu nennen pflegt, als den Versrhythmus der hebräischen Poesie gelten lassen.

*) Longin. fr. III, 1: *μέτρου πάτηρ ῥυθμὸς καὶ θεός· ἀπὸ ῥυθμοῦ γὰρ ἔσχον τὴν ἀρχὴν, θεὸς δὲ τὸ μέτρον ἀπεφθέγξατο.* Aristid. Quint. l. c. 49: *μέτρον — ἐστι σύστημα ποδῶν ἐξ ἀνομοίων συλλαβῶν συγκείμενον, ἐπὶ μῆκος σύμμετρον.*

**) Auf diesen Unterschied haben auch die älteren Schriftsteller bereits verwiesen, so Diomed. III, 4. p. 470. ed. Putsch: Metrum est quod certis pedum quantitatibus qualitatibusque a rhythmis discriminatur. III, 3. p. 469: Rhythmus est versus imago modulata, servans numerum syllabarum, positionem saepe sublationemque continens. Mar. Victorin. art. gram. I, 10. p. 2481. ed. P.: Rhythmus — ut volet protrahit tempora ita ut breve tempus plerumque longum efficiat, longum contrahat. Aurelian. Reomens. Music. discipl. c. 4: Rhythmus metris videtur esse consimilis, quae est modulata verborum compositio, non metrorum examinata ratione sed numero syllabarum atque a censura diiudicatur aurium, ut pleraque Ambrosiana carmina. Unde illud: „Rex aeterne, domine, Rerum creator omnium" ad instar metri iambici compositum, nullam tamen habet pedum rationem sed tantum concentus est rhythmica modulatione. Qui scintillam vel perparvam habet metrorum, hic cognoscere valet nostrum de hac re sermonem. Etenim metrum est ratio cum modulatione, rhythmus vero est modulatio sine ratione, et per syllabarum discernitur numerum.

***) F. Wolf, Ueber die Lais, Sequenzen und Leiche. Heidelberg 1841.

haben wir überhaupt die ältesten und nothwendigen Formbildungen der Poesie zu erkennen *). Dieser Gattung gehören wahrscheinlich auch die Verse der hebräischen Poesie an, wenigstens ihrer grossen Mehrzahl nach. Der Augenschein zeigt zu deutlich, dass wir es hier mit keiner formlosen Poesie zu thun haben. Die stichischen Gliederungen oder Verse und die Strophen, deren symmetrische Verhältnisse die Annahme der Zufälligkeit ausschliessen, weisen auf dasselbe nur noch bestimmter hin, was wir der hebräischen Liederdichtung als solcher von vornherein vindiciren zu müssen glaubten. Nehmen wir doch selbst Verse mit Cäsuren wahr, Gedichte von einheitlicher Kunstform, auch solche von gleichmässigem Wechsel längerer und kürzerer Verse: woher diese, wenn die hebräische Poesie ohne ein rhythmisches Gesetz gewesen wäre? Wo findet sich dergleichen in einer Rede, die nicht unter dem Gesetze des Zeitmaasses steht? Man nehme Prosa, auch die ebenmässigste und nach dem numerus oratorius sorgfältigst geregelte, und gliedere sie ab, ob man Vers- und Strophenformen aufzeigen könne. Sie fehlen, weil dasjenige fehlt, was dergleichen Bildungen allein und mit Nothwendigkeit hervorruft, nämlich die Gliederung des Rhythmus; denn alle Versbildung ist nichts anderes als die Darstellung von Gliederungen oder Gruppen gleicher oder ungleicher rhythmischen oder metrischen Füsse, die zu einem wohllautenden Ganzen mit einander verbunden sind. Jede Rede verlangt ihre Absätze und Ruhepunkte; bewegt sich die prosaische frei und ungebunden, und besteht ihre Schönheit gerade darin, dass in gefälliger Mannigfaltigkeit gleiche und unglei-

---

p. 14: „Es ist eine allbekannte Thatsache, dass bloss rhythmische Zeilen oder Verse (im Gegensatz zu den quantitativen oder eigentlich metrischen und den nach Tonfall und Silbenzahl gemessenen isometrischen) mit zu den charakteristischen Merkmalen der ältesten Volkspoesie gehören, und das Regeln der rhythmischen Zeilen nach fest bestimmtem Maasse, sei es nach einem metrischen Schema, sei es nach symmetrischer Silbenzahl, mit dem Erwachen der mit künstlerischem Selbstbewusstsein dichtenden Phantasie zusammenfalle.“

*) Hermann Epit. doctr. metr. 1844. §. 525: De Versu Saturnino. Apud omnes gentes initia poesis talia fuere, qualia ubique etiamnum ab hominibus rudibus atque incultis componi videmus. Pronuntiant illi verba sic, ut in quotidiano sermone consueverunt, includuntque etiam numero eo, qui illius sermonis proprius est, hoc est trochaico vel iambico, id est sic, ut fere numerent magis syllabas quam ponderent.

che Sätze dem Tonfalle und dem ruhigen oder beschleunigten Gedankengange gemäss auf einander folgen, so trägt diese, die rhythmische Rede, in ihrem innersten Wesen bereits einen Pulsschlag oder Zeittakt, und dieser Gemessenheit ihrer Bewegung zufolge kann sie auch in den einzelnen Absätzen und Gliederungen nicht regellos sein, sondern muss sich auch da ein Maass setzen, welches sich denn auch äusserlich, dem Auge wahrnehmbar darstellt. So gehen Verse hervor, die bloss rhythmischen sowohl als die metrischen. Einen andern Ursprung können auch die Verse der hebräischen Poesie nicht gehabt haben. Ihr Bau ist, was Regelmässigkeit betrifft, verschieden. In der Mehrzahl der Lieder ist er, so weit wir nach dem Aeussern urtheilen dürfen, leichter und lockerer, und man scheint sich der Freiheit, über die Zahl der rhythmischen Bewegungen hinauszugehen oder dahinter zurückzubleiben, reichlich bedient zu haben: wie dergleichen auch sonst in den rhythmischen Verszeilen alter Volksdichtungen angetroffen wird. In andern dagegen ist der Versbau geordneter und fester, und giebt ein deutliches Zeichen von dem erwachten Kunstbewusstsein. Zu solchem Fortschritt musste es kommen, da die Hebräer für Jahrhunderte hindurch das geistliche wie weltliche Lied und Saitenspiel mit besonderer Liebe pflegten und übten. Wie weit der Versbau unter der kunstmässigen Pflege gediehen sei, können wir mit Bestimmtheit nicht angeben, weil wir das rhythmische oder metrische Gesetz desselben nicht mehr zu untersuchen im Stande sind. Die gegenwärtige Vocalisation stellt, wie schon vorauf bemerkt wurde, nicht die ursprünglichen Lautverhältnisse der Sprache dar; sie gehört einem späten, von den Dichtern durch eine Reihe von Jahrhunderten getrennten Zeitalter an, während welcher sammt dem übrigen geistigen Leben des Volkes auch die Sprache nicht unverändert geblieben sein kann. Die Vocalisation ist der letzten Stufe der im Laufe der Zeit fortentwickelten Sprache entnommen, ja erst aus derjenigen Gestaltung, welche sie als todte Gelehrtensprache erhalten hatte. Nach ihrem nunmehrigen Silbengesetz giebt es in ihr so sehr wenig kurze und „so sehr viel lange Silben, dass sie in gar keinem richtigen Verhältnisse zu einander stehen. Dadurch entsteht aber eine so grosse Einförmigkeit in der Sprache, dass man unmöglich glauben kann, die Sprache sei so bei ihrem Leben gesprochen.“ *)

---

*) Freytag Gramm. der hebr. Sprache p. 29.

Ausser dem alten Silbengesetze sind weiter auch die vokalischen Ausgänge der Wörter, welche das Althebräische gleich dem Altarabischen aller Wahrscheinlichkeit nach gehabt hat, späterhin verloren gegangen *); wobei es denn freilich unmöglich ist, die prosodischen Verhältnisse noch zu prüfen. Somit sind wir nur an Vermuthungen gewiesen; die grosse Gleichmässigkeit aber im Aeussern mancher Lieder führt zu der Annahme, dass kunstbeflissene Dichter über den bloss rhythmischen Versbau hinausgegangen, strengere Regeln aufgestellt und in bestimmten Vers- und Liederformen verschiedener Art sich versucht haben. — Die Strophen gehören bereits der ältesten Liederpoesie an **). Was für den Gesang gedichtet wurde,

---

*) J. Olshausen a. a. O. p. 28. „Beim Araber, und so beim Hebräer, bestand die Umwandlung vorzugsweise im Abstreifen der meist vocalischen, in der Consonantschrift überhaupt nicht repräsentirten, Endungen, wodurch Casus- und Modus-Unterschiede u. dgl. angedeutet waren. Beim Hebräer kommt freilich noch anderes hinzu, nämlich die Zerstörung des alten Silbengesetzes; aber auch dieser Umstand war von keinem Einflusse auf die Schrift, weil auch die Vocallosigkeit der Consonanten nicht bezeichnet war. Demnach könnte der Consonanttext der hebräischen Urkunden, selbst zu der Zeit, wo er seine jetzige Gestalt erhielt, möglicher, wenn auch nicht wahrscheinlicher Weise, noch mit anderen, zahlreicheren Vocalen, und namentlich mit vocalischen Ausgängen der Wörter auszusprechen gewesen sein, ohne dass wir es ihm anzusehen vermöchten. — — Genug, es gab eine Zeit, wo die hebräische Sprache eine der alt-arabischen analoge Form hatte, wo sie vocalische Ausgänge am Nomen und vielfach am Verbum hatte, wie jene; — — wo der Hebräer etwa dăbărŭ, dăbărĭ, dăbără aussprach, was jetzt דָּבָר heisst, wo er szădăqătŭ und —tĭ und tă oder szădăqătŭ u. s. w. sprach, was jetzt צְדָקָה ist; wo man jaqtŭlŭ oder jaqtŭlă, oder was sonst dafür denkbar wäre, aussprach, anstatt יִקְטֹל." Note zu S. 28: „Aber wann ist diese Umwandlung geschehen? Die Zeit des Exils scheint mir die späteste [?], die man hier in Betracht zu ziehen hätte."

**) F. Wolf a. a. O. p. 15. „Es bedarf ferner wohl eben so wenig eines Beweises mehr, dass auch von jeher die Volkslieder, als Lieder im eigentlichen Sinn, d. h. nur zum Absingen bestimmte und wirklich abgesungene, meist nach gegebenen Melodien gemachte Gedichte oder Gesänge, wie noch heutiges Tages alle ächt volksmässigen (und daher um so mehr, je naturwüchsiger, je freier noch von dem Einflusse der gelehrten und höfischen Dichtkunst die Volkspoesie geblieben war), aus Strophen oder strophenmässigen Abtheilungen bestehen mussten, denen, weil

dessen Form musste auch der Gesangesweise zupassen, und wie diese wiederkehren, also strophisch sein. Bei weiterer Uebung in der Liederkunst verband man auch verschiedene Strophengattungen, wodurch nicht allein das Gedicht an kunstmässiger Form, sondern auch der Gesang an Mannigfaltigkeit gewann, denn der Wechsel der Strophenform führte wahrscheinlich zugleich einen Wechsel der Gesangesweise mit sich. Auch den volksthümlichen Kehrvers, bestimmt für das Einfallen des Chors, haben die Hebräer bereits gekannt und auf eine sinnige und gefällige Weise angewendet.

d. Von den Unregelmässigkeiten der alphabetischen Lieder.

Wie in vielen hebräischen Gedichten, deren symmetrischer Bau sich im Allgemeinen deutlich zu erkennen giebt, mitteninne befremdliche Abweichungen von der Regel angetroffen werden, so nehmen wir deren insbesondere auch in den alphabetischen Liedern wahr. Bei letzteren darf man Grund und Ursache dieser störenden Unregelmässigkeiten eher als anderswo zu ermitteln hoffen, und darum werden bei der Untersuchung über die Form der hebräischen Poesie auch von dieser Seite die alphabetischen Lieder von Wichtigkeit sein.

Ihre Unregelmässigkeiten betreffen zunächst die Reihenfolge der Ordnungsbuchstaben, Auslassungen und Verdoppelungen derselben. Sie sind auffällig genug und seit längerer Zeit beobachtet worden. Man hat wohl gemeint, die jedesmalige Veranlassung an den einzelnen Stellen nachweisen zu können, und sich daher bemüht, auf die eine oder andere Weise die Störung zu beseitigen; jedoch ist wieder davon abgekommen, weil es bei einer unbefangenen Betrachtung jener Versuche einleuchten muss, dass sich ein sicheres Ergebniss auf solchem Wege nicht erreichen lasse. Einige Beispiele werden jenes Verfahren hinreichend bezeichnen. Im distichischen Ps. 25. wird der Ordnungsbuchstabe ב vermisst, und der Anfang des Liedes lautet abweichend von der Regel so:

---

diese Lieder meist bei religiösen oder andern Volksfesten öffentlich abgesungen wurden, woran das ganze versammelte Volk wenigstens stellenweise Theil nahm, häufig ein Chor- oder Rundgesang (Refrain) angehängt wurde.“

א אֵלֶיךָ יְהוָה נַפְשִׁי אֶשָּׂא׃
אֱלֹהַי בְּךָ בָטַחְתִּי אַל אֵבוֹשָׁה
אַל יַעַלְצוּ אוֹיְבַי לִי׃

ג גַּם כָּל קֹוֶיךָ לֹא יֵבֹשׁוּ
יֵבֹשׁוּ הַבּוֹגְדִים רֵיקָם׃

Da das zweite Wort der zweiten Zeile mit ב beginnt, so hat das voraufstehende אלהי allein hinderlich geschienen, um den fehlenden Ordnungsbuchstaben zu gewinnen. Man hat daher dieses Wort als einen Ausruf, der, wie das ὤμοι der Tragiker, nicht zur Versstructur gerechnet sei, wollen gelten lassen, während die alphabetische Einfassung des Liedes doch gerade fürs Auge da ist; oder hat es auch zur vorhergehenden Zeile gezogen, wo es aber nicht hingehören kann, weil schon יהוה da steht; oder betrachtet es als eine andere Leseart, die sich vom Rande in den Text geschlichen habe, — als ob sich der alte Sammler des Psalters um die Varianten von יהוה und אלהים gekümmert hätte; oder hat endlich auch durch Umstellung der Worte בָּטַחְתִּי בְךָ אֱלֹהַי zu bessern gesucht, womit aber, wie wir später sehen werden, auch nur wenig geholfen wäre. Ferner fehlt in unserem Liede der Ordnungsbuchstabe ו; ihn lässt man durch das ו, womit die zweite Zeile der ה-Strophe beginnt

ה הַדְרִיכֵנִי בַאֲמִתֶּךָ
וְלַמְּדֵנִי כִּי־אַתָּה אֱלֹהֵי יִשְׁעִי
אוֹתְךָ קִוִּיתִי כָּל־הַיּוֹם׃

ersetzt sein. Diese Abtheilung aber ist falsch, denn das ולמדני gehört offenbar noch zur ersten Zeile, wie auch die masorethische Interpunktion zeigt. Weiter finden sich hier zwei mit ר beginnende Strophen, während die mit ק vergebens gesucht wird. Da soll aus der voraufgehenden Strophe

צ צָרוֹת לְבָבִי הִרְחִיבוּ
מִמְּצוּקוֹתַי הוֹצִיאֵנִי׃

das ק im Anfangsworte der zweiten Zeile den fehlenden Ordnungsbuchstaben ergänzen (!). In demselben Liede wie auch in Ps. 34. folgt auf die ת-Strophe hintennach noch eine überzählige mit פ, während diesem Buchstaben schon an seinem Orte Genüge geschehen war. Man erklärt dieses zweimalige Vorkommen des פ als Ordnungsbuchstaben aus der zwiefachen Bedeutung desselben, als weicheren und härteren Buchstaben, während doch, wenn diese Rücksicht genommen wäre, eine Reihe von Buchstaben mit zwei Strophen hätte

bedacht sein müssen; oder man lässt auch das letztere פ als Ersatz für das oben ausgefallene ו gelten. Bei dem zweimal vorkommenden צ als Ordnungsbuchstabe in Ps. 37. — einmal an seiner Stelle, das andere Mal da, wo ein ע die Strophe anfangen sollte — wird das Chaldäische zur Hülfe herangezogen, weil in dieser Sprache ע und צ häufig verwechselt würden, u. s. w.

Auf derartige Versuche, die Unregelmässigkeiten zu rechtfertigen oder zu berichtigen, hat man sich in neuerer Zeit nicht weiter einlassen wollen, weil sie auf willkürlichen, zum Theil entschieden unrichtigen Voraussetzungen beruhen. An etlichen Stellen freilich scheint der ordnungsmässige Text ohne Schwierigkeit wiederherzustellen, und daher hat man sich wohl noch zu leicht sich darbietenden Conjecturen verstanden; jedoch weil an andern Orten, wo die Unregelmässigkeiten zu weitgreifend sind und jede Emendation unmöglich machen, muss die Berechtigung zur Emendation überhaupt in Abrede gestellt werden, da die kleineren Abnormitäten offenbar gleichen Ursprungs mit den grösseren sind. Im Allgemeinen ist man in neuerer Zeit auch anderer Meinung über die Entstehung dieser Unregelmässigkeiten; man betrachtet sie als ursprünglich und von den Dichtern selbst ausgegangen, deren Mangel an Gewandtheit in der Sprache, Nachlässigkeit oder Ungeschick sie zuzuschreiben seien, so dass sie also dieselbe Ursache hätten wie die harten und ungeschickten Reime unserer älteren geistlichen Liederdichter. Hiemit pflegt man auch noch die von Bengel zuerst ausgesprochene Ansicht zu verbinden, dass manche dieser Psalmen wohl nur in ihrem ersten Entwurf oder doch wenigstens unvollendet der Nachwelt überliefert seien, indem der Dichter die letzte Hand ans Werk zu legen versäumt habe. Da dieses heut zu Tage die am meisten begünstigte Annahme ist, so werden wir bei ihr etwas länger verweilen müssen, obschon sie im Grunde eben so wenig befriedigt, als die obige Conjecturalerklärung. Erkannte man bei letzterer den Dichtern Geschick und Kunstfertigkeit zu, das zu vollbringen, was sie sich vorgesetzt hatten, und suchte daher die anstössigen Stellen zu berichtigen oder zu rechtfertigen; so werden bei dieser Ansicht jene vielfach abgesungenen und des sorgfältigen Aufhebens werth geachteten Lieder theilweise zu Broullons gemacht, und die Dichter als ungeschickt, ihres Unternehmens nicht gewachsen dargestellt. Um dieses annehmbar erscheinen zu lassen, bezeichnet man den alphabetischen Liederbau als etwas gar künstliches und schwieriges,

als „ein rhythmisches Kunststück“, „ein künstliches Werk“, und mit ähnlichen hier durchaus missbräuchlichen Benennungen. Hätte man näher zugesehen, worin die vermeintlichen Schwierigkeiten bestünden, so würde man gefunden haben, dass überhaupt keine obwalten, weil es sich die Dichter freistellen, auf irgend eine beliebige Weise, durch ein Verbum, Nomen, Pronomen, eine Conjunction u. s. w., zu dem erforderlichen Ordnungsbuchstaben zu gelangen. Für keinen Buchstaben aber mangelt die hinreichende Zahl von Wörtern, und für das am wenigsten reich bedachte Vav bietet sich das וְ oder וַ jeden Augenblick an. Ueberdies sind die Dichter nicht im mindesten ängstlich, ein und dasselbe Wort zu wiederholen, wenn zwei- oder mehrmal derselbe Buchstabe an der Spitze der Verse stehen soll. Wie wenig man an besondere Anforderungen dachte, giebt sich daraus zu erkennen, dass der Verfasser von Ps. 119, worin jeder Ordnungsbuchstabe achtmal wiederkehrt, in der ד-Strophe das Wort דֶּרֶךְ nicht weniger als fünfmal an den Anfang von Versen stellt, und viermal in der ט-Strophe das Wort טוֹב, in der ב-Strophe siebenmal die Präposition בְּ, und in der ו-Strophe die Conjunction וְ oder וַ alle achtmal auftreten lässt. Aehnliches giebt sich fast in jeder Strophe dieses Liedes zu erkennen. Daraus leuchtet ein, dass man in der alphabetischen Anordnung weder Schwierigkeiten finden konnte noch überhaupt finden wollte. Niemand wird läugnen, dass das zuletzt erwähnte Gedicht ein sehr spätes sei; im Laufe der Zeit aber, sobald einmal ein Streben nach Künstlichkeit aufgekommen ist, steigern sich bei gewonnener Uebung die Schwierigkeiten und Künstlichkeiten. Von dergleichen ist jedoch, abgesehen von der achtfachen Wiederholung des Ordnungsbuchstabens, auch bei diesem späten Produkte noch keine Spur anzutreffen, um so weniger bei den ältern Liedern dieser Gattung vorauszusetzen. Was die alphabetische Form gewesen ist, das ist sie geblieben, eine einfache Zuthat fürs Auge, eine leichte Einfassung des Liedes zur Zier, die aber auf eigentliche Künstlichkeit durchaus keinen Anspruch macht. Ebenfalls ungehörig ist die Vergleichung mit den ungeschickten Reimen der älteren geistlichen Liederdichter; denn das Auffinden gleichklingender und zum Sinne der Stelle passender Wörter kann allerdings zuweilen Schwierigkeiten haben, die sich allein durch sprachliche Gewandtheit und Kunstübung überwinden lassen. Hier aber bei den alphabetischen Lehrgedichten, zumal den älteren, welche den Ordnungsbuchstaben nur einmal, an der Spitze der Strophe tragen, vermögen wir so wenig von Seiten

der Sprache, als auch, wenn man die Anlage didaktischer Psalmen ins Auge fasst, von Seiten des Gegenstandes irgend welche Schwierigkeiten in der Durchführung der alphabetischen Form zu erkennen. Ueberdies sind die ungeschickten Reime doch immer Reime, und die der alten geistlichen Dichter lassen sich auch, sobald man nur so geneigt ist, dem Verfasser in seiner Mundart nachzusprechen, in der Regel noch ganz wohl hören: aber keinem Dichter ist es in den Sinn gekommen, zwischen den Reimen auch wohl einmal in Prosa weiter zu schreiben, dann wieder im Reime fortzufahren, und Alles zusammen als ein wohl gereimtes Gedicht gelten zu lassen. Nur eine solche Parallele würde zu den Unregelmässigkeiten der alphabetischen Psalmen passen; jedoch auch der unentwickelte Formsinn würde solch ein Durcheinander von Regel und Regellosigkeit, Gesetz und Willkür verworfen und nicht des Absingens werth geachtet haben; geschweige denn, dass diese nicht einmal äusserlich fertig gewordenen Gedichte in den geistlichen Liederschatz des Volkes aufgenommen, und damit zu bleibenden Tempelgesängen bestimmt worden wären. Und woher sollen denn die Dichter die von ihnen selbst gewählte Form, deren sie sich also auch für mächtig hielten, welche ferner ohne wirkliche Schwierigkeit ist, mitten in der Durchführung stellenweise aufgegeben und der Regel zuwider gehandelt haben? warum sollen sie das, was sie wollten und eben so leicht auch konnten, nicht wirklich gethan haben? — Dazu kommt, dass die Störungen immer nur vorübergehend sind und der Verfasser fortfährt, als wäre bis dahin alles in der besten Ordnung. Man hat darum wohl auch die Unregelmässigkeiten einer freien Behandlung der Form zugeschrieben, und namentlich den in seiner Struktur vielfach gestörten Ps. 37. als ein Lied der freiesten alphabetischen Ordnung bezeichnet. Allein eine freie alphabetische Ordnung ist ein Unding, denn die in Rede stehende Form hat ihr ganzes Wesen eben nur in der Ordnung, und hört auf, sobald die Freiheit in der Buchstabenwahl eintritt, oder jedes Gedicht ist ein alphabetisches. So wenig der, welcher zählen will, willkürlich mit der Zahlenordnung verfahren darf, eben so wenig der, welcher sich das Alphabet vorschreibt, mit der Ordnung der Buchstaben; und es ist den alten Dichtern, welche die alphabetische Form wählten, der gesunde Sinn zuzutrauen, dass sie da, wo die ordnungsmässige Folge Alles ist, nicht zugleich auch der Willkür eine Berechtigung gegeben haben. — Oder Nachlässigkeit und Ungeschick haben obgewaltet, sagt man: aber auch

diese Herleitung der Unregelmässigkeiten ist unstatthaft. Die Dichter schrieben offenbar ihre alphabetischen Lieder nicht in der raumersparenden Weise wie die späteren Sammler, sondern, weil es ihnen auf eine augenfällige Form ankam, in stichischen und strophischen Absätzen, so dass man mit einem Blicke die Gestalt des Liedes erkannte. Will man sich nun auch die Dichter so unaufmerksam und vergesslich als möglich vorstellen, so lag ihnen bei Abfassung des Gedichtes das bereits Niedergeschriebene zu fortwährender Erinnerung vor, bei welcher Stelle des Alphabetes sie sich befänden; und hiedurch wurde es unmöglich, aus Unachtsamkeit oder Nachlässigkeit solche Verstösse gegen die Ordnung zu machen, wie sich in dem nunmehrigen Texte mancher alphabetischen Lieder zahlreich vorfinden. Schreibt man aber jene Störungen dem Ungeschick oder der Unbeholfenheit der alten Dichter zu, so bürdet man denselben kein geringes Maass davon auf. Es müssen nämlich jener Ansicht zufolge Schriftsteller der seltsamsten Art gewesen sein, die jeden Augenblick vom Missgeschicke verfolgt — der Verfasser von Ps. 25. kann nicht einmal vom a zum b kommen, ohne schon zu stocken — an unerkennbaren Schwierigkeiten hängen bleiben, und dennoch unabgeschreckt ihr Unternehmen immer wieder fortsetzen; die im Vorgefühl, dass sie den nächsten Buchstaben vergessen werden, den voraufgehenden mit desto längerer Strophe ausstatten (Ps. 25, 5. 37, 27 f.), auch wohl zwei Strophen hinter einander mit gleichen Buchstaben anfangen und dabei so seltsam irren, dass der Leser auf den ersten Blick sich versucht findet, das störende Wort in das zur Stelle passende und wahrscheinlich auch vom Dichter gemeinte umzuändern (Ps. 25, 18.), die gleich gedankenlosen Abschreibern eine Buchstabenstrophe ausfallen lassen, weil zufällig die voraufgehende Verszeile mit solchem Buchstaben begann (Ps. 34, 6.), die mitunter auch auf eine lange Strecke hin die alphabetischen Regel ganz vergessen, dennoch aber etwa eben so viel hersetzen, als für die übergangenen Buchstaben erforderlich gewesen wäre, und hierauf fortfahren, als ob die Ordnung zwischeninne genau beobachtet wäre (Ps. 10, 3—11.), die ferner bei glücklicher Wahl des Anfangswortes die Ansicht der alphabetischen Liedesform sich und Andern ohne Grund verbauen, indem sie ein überflüssiges Präfixum vorschieben, und so ihr eigenes Werk durch die Ungunst des Missgeschickes zerstören müssen (Ps. 37, 39.). — Ein derartiges Verhältniss ist zu unglaublich, als dass man bei obiger Ansicht verbleiben könnte.

Wollen wir zu einer befriedigenderen Lösung der kritischen Frage gelangen, so ist es nöthig, sämmtliche Unregelmässigkeiten unter Einen Blick zusammenzufassen, um die gemeinsamen Eigenschaften und Merkmale derselben wahrzunehmen, und von der Gesammtheit aus die einzelne Unregelmässigkeit in ihrer Bedeutung und Herkunft zu erkennen. Dann treten folgende zwei Punkte, die man unbeachtet gelassen hat, bedeutsam hervor, erstlich dass nur die ältesten alphabetischen Lieder dergleichen Störungen aufweisen, die späteren jedoch davon frei sind *). Wären die angeblichen Schwierigkeiten die Veranlassung, dass die Dichter das von ihnen selbst aufgestellte Gesetz übertreten hätten, so müsste bei sonst gleichen Verhältnissen Ps. 119, dessen Schema eine achtmalige Wiederholung des jedesmaligen Ordnungsbuchstaben erfordert, die meisten Unregelmässigkeiten haben; allein hier ist weder ein Buchstabe versetzt, noch irgend eine Strophe mangelhaft. Eben so vollständig und unversehrt sind die beiden Lieder Ps. 111. u. 112., in welchen mit jeder Verszeile der Buchstabe wechselt. Es sind dies sämmtlich spätere Gedichte, die nicht gar lange nach ihrer Entstehung in die Schlusssammlung des Psalters gelangten. Gehen wir weiter zurück in die chaldäische Periode, so finden wir aus dieser die alphabetischen Klagelieder vor, welche jedenfalls von einer kunstreichen und wohl auch schwierigen Structur sind, wenn gleich in anderer Hinsicht, als wiefern sie alphabetische Lieder sind. Eigentliche Mängel kommen auch hier nicht vor, nur zeigt sich eine Eigenthümlichkeit in der Ordnung der Buchstaben. Während nämlich im ersten Capitel alle zwei und zwanzig Buchstaben nach ihrer gewöhnlichen Ordnung auf einander folgen, steht im zweiten, dritten und vierten Capitel die ע-Strophe nach der פ-Strophe, der sie doch voraufgehen sollte. Unter den verschiedenen Meinungen über diese Unregelmässigkeit verdient die von C. B.

*) Nur Ps. 145. könnte desfalls noch in Betracht kommen, denn ihm fehlt das נ-Distichon. Im Uebrigen ist er jedoch regelmässig, und jene Auslassung offenbar eine solche, an welcher der Dichter unbetheiligt ist; woher denn auch die Alten den fehlenden Vers mittelst leichter Abänderung eines andern Verses von demselben Verfasser (v. 17.) zu ergänzen versucht haben. — Unbegründet aber ist die Behauptung eines neueren Psalmauslegers, der zur Unterstützung der von uns bestrittenen Ansicht bemerkt: „Solche Abnormitäten finden sich in allen alphabetischen Psalmen ohne Ausnahme.“

Michaelis nähere Erwähnung. Er nimmt an, die Ordnung dieser beiden Buchstaben sei unbestimmt gewesen, wie auch bei den Arabern Vav und He mit einander in der Stelle wechselten. Eben so Wiedenfeld (Jeremias Klagelieder 1830. p. 81.); auch Ewalds Ansicht (poet. Bücher des A. B. I. p. 143.) stimmt damit überein, der die Abweichung von einer bei den Alten selbst in verschiedenen Gegenden schwankenden Ordnung der Buchstaben herleitet und somit als geschichtliche Merkwürdigkeit betrachtet. — Wir finden nun aber bei allen Völkern, welche dieses phönizische, oder jedenfalls doch altsemitische Alphabet angenommen haben, und dasselbe nicht etwa gar bedeutend zu verändern sich veranlasst sahen, stets die gleiche Anordnung wieder. Selbst im arabischen Alphabet, das in Folge des reichen Zuwachses an neuen Buchstaben, theils mit Bezug auf die Verwandtschaft der Bedeutung, theils mit Bezug auf die Aehnlichkeit der Form, eigenthümlich geordnet ist, kann man doch mittelst Beachtung des Zahlwerthes der Buchstaben die ursprüngliche und mit den übrigen semitischen Alphabeten übereinstimmende Reihenfolge deutlich erkennen. Auch haben die Buchstaben in den samaritanischen und syrischen Liedern alphabetischer Structur genau dieselbe Ordnung wie in dem Hebräischen, ohne irgend eine Abweichung wahrnehmen zu lassen. Ueberhaupt giebt es, abgesehen von jener vereinzelten Unregelmässigkeit der Klagelieder, sonst weiter keine Veranlassung zu vermuthen, dass, nachdem einmal das vorliegende Alphabet bei seiner Entstehung geordnet worden, irgend noch Schwankungen in der Reihenfolge der Buchstaben eingetreten seien. Ein sehr altes und gewichtiges Zeugniss für die stets gleiche Ordnung unseres Buchstabensystems ist das griechische Alphabet, — nur darf man sich bei Vergleichung desselben mit seinem Originale nicht durch die griechischen Nachrichten verwirren lassen. Dieses Alphabet ist von α bis τ durchaus das phönizisch-hebräische, wenn gleich die morgenländische Lautbedeutung der Zeichen in etlichen Fällen hat weichen müssen, und ein paar Buchstaben, die man auf griechische Laute gar nicht anwenden konnte, als unbrauchbar ausgestossen sind. Die Reihenfolge der Charaktere ist jedoch ganz dieselbe, und hieraus folgt, dass in jenem fernen Alterthume, da die Schreibkunst zu den Griechen gelangte, bereits dieselbe Ordnung feststand, welche wir sonst überall wiederfinden*). Somit müssten es also die Hebräer allein ge-

*) Die historischen Gründe für die Integrität der ursprünglichen Anordnung

wesen sein, die mit der ihnen überlieferten und sonst allgemein üblichen Buchstabenordnung unzufrieden, eine andere eingeführt, und in den verschiedenen Gegenden des Landes eine verschiedene Reihenfolge beobachtet hätten. Es ist dieses nicht glaublich; und was sollte sie auch hiezu bewogen haben? Tiefes Nachdenken werden sie nicht darauf verwendet haben, um die Buchstaben nach einem neuen Systeme zu ordnen. Ueberhaupt wird es damals so wenig Jemandem eingefallen sein, an der einmal eingeführten und feststehenden Reihenfolge nutzlos zu rütteln, als heut zu Tage. Demnach können wir obiger Annahme, dass die Unregelmässigkeiten des alphabetischen Baues der Unsicherheit oder den lokalen Schwankungen im Aufzählen der Zeichen zuzuschreiben seien, nicht beistimmen; wozu noch dieses kommt, dass der Verfasser der Klagelieder im ersten Capitel die Buchstaben so regelrecht auf einander folgen lässt, wie sie überall sonst, wo sie der Reihe nach aufgezählt sind, in den alphab. Liedern des letzten Psalmbuches, der talmudischen Zeit, bei Syrern u. s. w. angetroffen werden. War somit der Verfasser mit der richtigen und auch einzigen Anordnung der Buchstaben bekannt, so muss die eigenthümliche Versetzung des פ und ע eine andere Ursache haben. Nach Kennicott *), der sich auf die syrische Uebersetzung und vier hebräische Handschriften beruft, in denen die ordnungsmässige Folge der Buchstabenstrophen angetroffen wird, dazu auch eine Reihe anderer Umstellungen in den Codd. nachweist, rührt die Versetzung der beiden Strophen von den Abschreibern her; nach der Mehrzahl der Kritiker aber von dem Dichter. Wie dem auch sei, zufällig ist sie sicher nicht, da sie in drei Capiteln hinter einander wiederkehrt; die Absicht aber, welche dabei obgewaltet hat, vermögen wir nicht mehr zu errathen. Auch ist dieses eine für unsere Untersuchung im Ganzen nur minder wichtige Unregelmässigkeit. — Gehen wir von den Klageliedern zu den alphabetischen Psalmen der ältesten auf uns gekommenen Liedersammlung über, so finden wir in allen fünf oder richtiger vier des ersten Psalmbuches, Ps. 9—10. 25. 34. 37. mehr oder weniger durchgreifende Störungen. In diesen, welche durch

---

des Alphabetes haben eine wesentliche Unterstützung an Hitzigs scharfsinnigen Beobachtungen über das Princip der altsemitischen Buchstabenfolge, wonach diese so wenig zufällig als hinterher entstanden ist. (Erfindung des Alphabets. Zürich. 1840.)

*) Dissert. general. ed. Bruns. p. 13 sq. — Eben so auch Jahn Einl. II. p. 511.

viele Hände gegangen sind, ehe sie in die Sammlung kamen, und später wieder noch manche Redaction erfuhren, in den ältesten Liedern also und fast allein in diesen treffen wir die störenden Unregelmässigkeiten an. Da liegt denn die Vermuthung nahe, dass die mit der Anlage des Gedichtes in vollem Widerspruche stehenden Stellen enweder gar nicht oder doch nicht in dieser Gestalt von dem Verfasser, sondern von späterer Hand herrühren; dass somit die alten geistlichen Lieder der Hebräer dasselbe, was auch andere alte, insonderheit geistliche Lieder betroffen hat, nämlich freie Aenderung nach dem Bedürfniss und Belieben der später Lebenden. Selten gereichen die Aenderungen den alten Liedern zum Vortheil, gar übel aber ergeht es ihnen, wenn der Aenderer nur auf den Inhalt und nicht zugleich auch auf die Form des Gedichtes achtet; — doch ist dann das Spätere um so leichter und sicherer von dem Ursprünglichen zu unterscheiden. Hat der Umschreiber der Psalmen nicht einmal die alphabetische Vorzeichnung der Strophen bemerkt, so wird er noch viel weniger das Gesetz der Verse und Strophen erkannt, und wo er jene verletzt, auch diese nicht unversehrt gelassen haben. Damit werden wir auf den zweiten, nicht minder wichtigen Punkt geführt, nämlich auf die Beachtung des Verhältnisses, in welchem die alphabetische Unregelmässigkeit zum Strophenbaue steht. Was sich da zu erkennen giebt, bestätigt unsere Ansicht vollkommen; es ist nämlich an den Stellen, wo das alphabetische Gesetz aufhört, gemeinhin auch zugleich die innere Structur des Liedes zerstört, der Strophenbau durchbrochen, die Gestalt der Verse weniger ebenmässig, ihre Zahl ungleich und wider die Regel. Einige Beispiele wollen wir anführen und erörtern.

In dem alphabetischen Ps. 37, dessen Strophenform tetrastichisch ist, fehlt die ע-Strophe. Sobald man aber die beiden jetzt unmittelbar auf einander folgenden ס- und פ-Strophen betrachtet, wird es deutlich, dass ursprünglich auch für das ע gesorgt war.

ס סוּר מֵרָע וַעֲשֵׂה טוֹב
וּשְׁכֹן לְעוֹלָם׃
כִּי יְהוָה אֹהֵב מִשְׁפָּט
וְלֹא יַעֲזֹב אֶת חֲסִידָיו
[ע] לְעוֹלָם נִשְׁמָרוּ
וְזֶרַע רְשָׁעִים נִכְרָת׃
צַדִּיקִים יִירְשׁוּ אָרֶץ
וְיִשְׁכְּנוּ לָעַד עָלֶיהָ׃

פ פִּי צַדִּיק יֶהְגֶּה חָכְמָה
וּלְשׁוֹנוֹ תְּדַבֵּר מִשְׁפָּט׃
תּוֹרַת אֱלֹהָיו בְּלִבּוֹ
לֹא תִמְעַד אֲשֻׁרָיו׃

Das לְעוֹלָם wird immer zunächst die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, und die Vermuthung erregen, es müsse da ein neuer Strophenanfang gewesen sein. Man hat auch gemeint, die Stelle sei ganz in der Ordnung *), der Dichter habe nur das vorstehende ל nicht gezählt.

---

*) Beiläufig sei noch Hengstenbergs Rechtfertigung der in diesem Psalm vorkommenden Unregelmässigkeiten hier erwähnt. Sie stützt sich auf Gründe der Zahlensymbolik. Es sei nicht zufällig, bemerkt dieser Gelehrte, dass wir in den alphabet. Psalmen so oft die Zehnzahl, die Signatur des Vollendeten, in sich Abgeschlossenen eine bedeutende Rolle spielen sehen. Der Zehnzahl habe der Dichter auch hier eine Stellung einräumen wollen, denn das Ganze sollte sich in vier Dekaden vollenden. Zu diesem Zwecke hätten die 44 Verse, welche sich ergaben, sobald jedem Buchstaben zwei Verse zugetheilt wurden, einen Abbruch erleiden müssen. Darum wären drei Buchstaben ד, כ, ק nur mit einem, statt mit zwei Versen, das ס dagegen mit drei Versen bedacht worden, da das darauffolgende ע dem Verfasser keinen passenden Anfang darbot (?), und nun übergangen wurde. Auf diesem Wege sei das Ziel, die Zahl 40, erreicht worden. Das Weitere sehe man im Comm. selbst: B. II. p. 267. — Der von H. mehrfach gemachte Versuch, die Bährsche Zahlentheorie auf die Form der hebr. Dichtung anzuwenden und in der Verszahl eines Liedes tiefere Bedeutung nachzuweisen, kann um so weniger gelingen und Zustimmung finden, als die vorliegende Versabtheilung der Psalmen eben so wie die der Prosa von späteren Textredactoren, welche bei der Abtheilung ihren eigenen Gesichtspunkt hatten, nicht aber von den Verfassern herrührt, und daher mit deren Satz- und Strophengliederung vielfach im Widerspruche steht. Die Zahlenverhältnisse sind hier also rein zufällig und bedeutungslos. Abgesehen hievon ist die obige Ps. 37. betreffende Hypothese unhaltbar. Ihr zufolge soll unser Dichter bei Anlage des Liedes zweierlei, wovon das Eine das Andere aufhebt, zugleich beabsichtigt und durchgeführt haben; denn die alphabetische Structur des Psalms, wonach jeder Buchstaben zwei Verse erhielt, konnte nicht 40 Verse ergeben, und die Vollendung des Liedes in 40 Versen musste die beabsichtigte Structur zerstören. Ein derartiges Verfahren würde auch in dem Falle kaum anzunehmen sein, wenn immerhin die Zehnzahl, wie behauptet wird, eine bedeutende Rolle in den alphabetischen Liedern spielt. Allein auch dieses ist nicht einmal begründet, wie man sich aus der nachfolgenden Uebersicht leicht überzeugen kann. Ps. 9. zerfällt in 21, Ps. 10. in 18, Ps. 25. in 22, Ps. 34. in 23, Ps. 37. in 40, Ps. 119. in 176, Ps. 145. in 21, Thr. 1. 2. 4. und Prov. 31, 10 f. in 22, Thr. 3. in 66 Verse. Nur die beiden Pss. 111. und 112. haben jeder 10 Verse, was sich ohne symbolische Deutung

Allein dadurch war die Reihenfolge der Buchstaben, die sich dem Auge am Anfange der Strophen vollständig darstellen sollte, unterbrochen, und wir dürfen solche Störung um so weniger dem Dichter zuschreiben, da jenes praefixum unbeschadet des Sinnes weggelassen werden konnte, vergl. Ps. 61, 8. 66, 7. 89, 2. 3. 38. Damit aber, dass man dieses ל wegstreicht, als wäre es ein zufälliger Schreibfehler, ist auch nichts gewonnen, denn mit עוֹלָם נִשְׁמָרוּ kann keine neue Strophe begonnen haben, weil dieses selbst der Construction nach enge mit dem Vorhergehenden zusammenhängt, sonst aber jede Strophe ein für sich bestehendes Sinnganze bildet. Es ist daher auch nur zu billigen, dass die Masorethen לְעוֹלָם nicht zum Anfange eines neuen Verses gemacht haben. — Andere, wie Capellus, Houbigant, Dathe, Paulus, nehmen an, der eigentliche Anfang der ע-Strophe sei durch Zufall weggefallen, und verweisen auf die LXX, welche wirklich noch eine Zeile mehr am Orte enthält. Es folgt da nämlich auf *εἰς τὸν αἰῶνα φυλαχθήσονται* = לְעוֹלָם נִשְׁמָרוּ noch *ἄνομοι* *) *ἐκδικήσονται*, wofür sich im hebräischen Texte nichts entsprechendes zu finden scheint. Von hier aus glaubt man den Urtext berichtigen zu können; es seien die Worte עֲוִלִים נִשְׁמָדוּ, mit welchen die ע-Strophe ursprünglich begonnen hätte, zu ergänzen. Diese Texterweiterung ist aber eben so wenig von wirklichem Nutzen, als kritisch zu rechtfertigen. Die LXX ist hier ohne Gewähr, weil am Orte eine zwiefache Uebersetzung derselben hebräischen Worte steht. Der ältere Interpret nämlich hatte wie öfter den Text nur flüchtig angesehen, das ר in נִשְׁמָרוּ für ein ד gehalten, und das ל in לְעוֹלָם unbeachtet gelassen. So las er עֲוָלִם נִשְׁמְדוּ und übersetzte *ἄνομοι ἐκδικήσονται*. Von anderer Hand kam die richtige Uebersetzung *εἰς τὸν αἰῶνα φυλαχθήσονται* an den Rand, und ging bei späterer Ab-

einfach aus der strophischen Form der Lieder (S. oben p. 103.) erklärt. Auch zerlegt sich Ps. 37, wenn man die Gliederungen des Inhaltes und der Form betrachtet, keineswegs in vier Dekaden; endlich hat die Zahl 40 überall, wo sie in religiösen Beziehungen erscheint (vergl. Bähr Symbolik II. p. 490.), eine von der der 10 völlig verschiedene, hier gar nicht anwendbare Bedeutung.

*) So ist für *ἄμωμοι* zu lesen. Das vorhandene Exemplar der Rec. Vat. hat hier einen Schreibfehler. Die Vulg., welche dieser älteren Rec. der LXX folgt, kennt den Fehler noch nicht: Iniusti punientur. Die Rec. Alex. schreibt *ἄνομοι δὲ ἐκδιωχθήσονται*, was Sym. dem Ausdrucke nach verstärkt: *οἱ δὲ ἄνομοι ἐξαρθήσονται*.

schrift in den Text über *). Somit lasen die griechischen Uebersetzer nicht mehr als wir im hebräischen Texte. Uebrigens ist auch

*) In dieser Art ist eine Menge von Textvermehrungen in der LXX entstanden, die zum Theil schon älter sind, als die Bereicherungen, welche der LXX aus der seltsamen Textverbesserung des Origenes zuflossen. Nicht allein zweifache, sondern selbst dreifache Uebersetzungen derselben hebr. Worte, je nach dem sie verschieden angesehen und aufgefasst wurden, stehen hier öfters neben einander. Der unwissende Abschreiber fürchtete gegen die Vollständigkeit zu sündigen, wenn er die Randbemerkungen ausliess, schob sie so gut es ging ein, und ordnete dann das Ganze nach seinem Gutdünken. Von vielen Beispielen, die wir zum Belege aufführen könnten, möge hier Hab. 3, 2. als ein locus classicus von Uebersetzungswirren eine Stelle finden. Es zeigt sich da dasselbe, wie an jenem oben besprochenen Orte, nur in grösserem Maasstabe, und mag lehren, wie sehr man sich vor Erweiterungen des hebr. Textes auf Grund der LXX zu hüten habe. Original und Uebersetzung lauten, wie folgt:

יהוה שמעתי שמעך יראתי יהוה פעלך בקרב שנים חייהו בקרב שנים תודיע ברגז רחם תזכר	*Κύριε, εἰςακήκοα τὴν ἀκοήν σου καὶ ἐφοβήθην,* *κατενόησα τὰ ἔργα σου καὶ ἐξέστην,* *ἐν μέσῳ δύο ζώων γνωσθήσῃ,* *ἐν τῷ ἐγγίζειν τὰ ἔτη ἐπιγνωσθήσῃ,* *ἐν τῷ παρεῖναι τὸν καιρὸν ἀναδειχθήσῃ·* *ἐν τῷ ταραχθῆναι τὴν ψυχήν μου,* *ἐν ὀργῇ ἐλέους μνησθήσῃ.*

Hier wäre der hebr. Text um das Doppelte zu vermehren, wenn die LXX das Maass der Vollständigkeit für jenen hergäbe. Allein trotz der gefälligen Ordnung, in der die Stelle erscheint, ist alles Wirrwar und schmilzt bei leichter Analyse auf das Quantum des hebr. Textes zusammen. Die ursprüngliche Uebersetzung ist diese: *Κύριε εἰςακήκοα τὴν ἀκοήν σου· κατενόησα* (רָאִתִי) *τὰ ἔργα σου* (יְהוָֹה übersehen, weil es abgekürzt war, und das vorhergehende Wort mit Jod endigte) *ἐν μέσῳ δύο ζώων* (בְּקֶרֶב שְׁנַיִם חַיִּים), *ἐν τῷ ἐγγίζειν τὰ ἔτη ἐπιγνωσθήσῃ* (בְּקָרֵב שָׁנִים תּוֹדָע), *ἐν ὀργῇ ἐλέους μνησθήσῃ.* Dazu kamen dann die Randbemerkungen: für יָרֵאתִי *ἐφοβήθην* und das stärkere *ἐξέστην*, für תּוֹדִיעַ das einfache *γνωσθήσῃ*, für die Phrase *ἐν τῷ ἐγγίζειν τὰ ἔτη ἐπιγνωσθήσῃ* eine gefälligere: *ἐν τῷ παρεῖναι τὸν καιρὸν ἀναδειχθήσῃ*, für בְּרֹגֶז endlich, indem es auf den Propheten bezogen wurde, die Glosse *ἐν τῷ ταραχθῆναι* (al. *ἐν τῷ ταράσσεσθαι*) *τὴν ψυχήν μου.* Alle diese Varianten nahm der Abschreiber getreulich in den Text herüber, hing an diese oder jene Zeile etwas an, und brachte so die Ordnung zu Stande, in welcher wir den Text gegenwärtig, und zwar in MSS., Versionen und Editionen vor uns sehen.

die Einschaltung eines neuen Strophengliedes um so weniger zulässig, weil, wenn auch die alphabetische, so doch nicht die strophische Ordnung dadurch wiederhergestellt wird; denn die כ-Strophe würde aus fünf, nicht aber, wie die Regel verlangt, aus vier Stichen bestehen. Die Emendation לְעוֹלָם נִשְׁמְדוּ (oder עָרִצִים) עֲוָלִים statt לְעוֹלָם נִשְׁמָרוּ, verstösst gegen das Strophengesetz nicht, auch ist es wahrscheinlich, dass sich ursprünglich ein ähnlicher Inhalt an der Stelle vorfand; aber die LXX, auf welche sich doch auch diese Conjectur gründet, ist kein Mittel, dem ursprünglichen Text noch auf die Spur zu kommen. Wenn auch die Wiederherstellungsversuche nicht gelingen werden, so darf man es doch als sicher ansehen, dass der gegenwärtige Wortlaut der Stelle nicht der authentische, sondern aus einer Ueberarbeitung hervorgegangen ist, bei welcher die ursprünglich gesonderten Strophen von כ und ע in einander geschoben wurden.

Ein paar andere Beispiele entnehmen wir aus Ps. 25, der die distichische Form hat. Gleich zu Anfange desselben begegnet uns eine Unregelmässigkeit, die mit der eben besprochenen gleicher Natur ist. Das Gedicht beginnt so:

א אֵלֶיךָ יְהוָֹה נַפְשִׁי אֶשָּׂא׃
אֱלֹהַי בְּךָ בָטַחְתִּי אַל אֵבוֹשָׁה
אַל יַעַלְצוּ אוֹיְבַי לִי׃

ג גַּם כָּל קוֶֹיךָ לֹא יֵבֹשׁוּ
יֵבֹשׁוּ הַבּוֹגְדִים רֵיקָם׃

Statt zweier Stichen hat die erste Strophe drei, allein die ב-Strophe steckt ebenfalls darin. Vielleicht war die ursprüngliche Gliederung diese:

א אֵלֶיךָ יְהוָֹה נַפְשִׁי אֶשָּׂא
אֱלֹהַי * * * ׃

ב בְּךָ בָטַחְתִּי אַל אֵבוֹשָׁה
אַל יַעַלְצוּ אוֹיְבַי לִי׃

so dass der zweite Vers des ersten Distichons grösstentheils verloren gegangen wäre. Es mochte ein synonymes Glied gewesen sein und dem Umschreiber entbehrlich geschienen haben. Er zog es vor, dieses wegzulassen, um das ausdrucksvolle Monostichon: Zu dir, Jehova, erhebe ich meine Seele! für den Anfang des Liedes zu

gewinnen. Von gleicher Rücksicht geleitet, überarbeitete der Psalmsammler die Anfangsstrophe des davidischen Liedes 2. Sam. 22, welche eigentlich so lautet:

יְהוָה סַלְעִי וּמְצֻדָתִי וּמְפַלְטִי לִי
אֱלֹהֵי צוּרִי אֶחֱסֶה בּוֹ
מָגִנִּי וְקֶרֶן יִשְׁעִי מִשְׂגַּבִּי וּמְנוּסִי
מֹשִׁעִי מֵחָמָס תֹּשִׁעֵנִי׃

Diese Fülle paralleler und synonymer Ausdrücke hat ihren guten Grund. Der Dichter beginnt ein Lied, in welchem er seinem Gotte für Hülfe und Rettung, für Kraft und Befähigung zu grossen Thaten, für seine Erhöhung zum Völkerfürsten, für Alles, was er ihm während seines langen und reichen Lebens Bedeutendes und Tüchtiges hat erreichen lassen, innig erregt danken, ihn loben und preisen will. Die Erinnerung an diese überschwänglichen Gnadenerweisungen tritt ihm hier Eingangs des Liedes übermächtig vor die Seele, in der Anrufung seines Heilsgottes weiss er keine Bezeichnung desselben zu finden, die seinem vollen Herzen genügte, und reiht daher immer eine an die andere, um so zum Ausdrucke seiner Empfindungen zu gelangen. — Der kühlere Umschreiber aber vermisste Abwechselung und Mannigfaltigkeit in diesem Eingange, und glaubte eine Verbesserung anzubringen, wenn er die Grundstimmung des Liedes, in einem kurzen Sätzchen ausgedrückt, unverbunden an die Spitze stellte, und einen Theil jener wiederkehrenden Bezeichnungen, nämlich von וּמְנוּסִי ab, wegstrich. Darnach hat die Umbildung in Ps. 18. folgende Gestalt:

אֶרְחָמְךָ יְהוָה חִזְקִי׃

יְהוָה סַלְעִי וּמְצוּדָתִי וּמְפַלְטִי
אֵלִי צוּרִי אֶחֱסֶה בּוֹ
מָגִנִּי וְקֶרֶן יִשְׁעִי מִשְׂגַּבִּי׃

Allerdings konnte bei solchem Verfahren die ursprüngliche Vers- und Strophenform nicht bestehen; jedoch darauf haben die ändernden Umschreiber überhaupt nicht geachtet.

Die andere Stelle in Ps. 25, wo gleichfalls die alphabetische Structur sammt dem Strophenbaue durch die Umbildung zu Grunde gegangen ist, ist die ה-Strophe. Sie hat drei Glieder statt zwei.

הַדְרִיכֵנִי בַאֲמִתֶּךָ וְלַמְּדֵנִי
כִּי אַתָּה אֱלֹהֵי יִשְׁעִי
אוֹתְךָ קִוִּיתִי כָּל הַיּוֹם׃

Dafür fehlt denn auch die ו-Strophe, welche vom Umschreiber mit der ה-Strophe zusammengezogen ist.

Eine ähnliche Unregelmässigkeit grösseren Umfangs findet sich im Liede Ps. 9—10, wo auf eine längere Strecke das Aufhören der alphabetischen Ordnung mit dem Aufhören des Strophengesetzes zusammenfällt. Ehe wir jedoch die Stelle vorlegen, möchte es nöthig sein, die Einheit dieses im masorethischen Texte in zwei Psalmen getheilten Liedes und seine alphabetische Structur nachzuweisen. Beides ist freilich hinreichend deutlich, allein selbst ausgezeichnete Exegeten unserer Zeit schwanken noch darüber, oder stellen gar die Einheit dieser Lieder, welche selbst im Codex der griech. Uebersetzer noch verbunden standen, gänzlich in Abrede. De Wette erkennt nur Spuren einer alphabetischen Ordnung hier an, wonach es wohl Veranlassung zu der Annahme gebe, dass beide Psalmen ursprünglich ein Ganzes ausgemacht haben, aber darum sei der bedächtige Ausleger doch nicht berechtigt, dieselben, wie sie jetzt verbunden sind, so zu fassen. Auch nach Hengstenberg ist es nicht verstattet, beide Psalmen zu Einem zu verbinden, wogegen schon als äusserer Grund die Trennung in den Handschriften, die gewiss nicht zufällig sei, spreche; vielmehr sei es die Absicht des Verfassers gewesen, dass beide Psalmen zugleich ein theilbares und getheiltes Ganzes bilden sollten, wie Ps. 1. u. 2, Ps. 42. u. 43. (?) Maurer bemerkt in seinem Commentar vollends gar nichts von der alphabetischen Structur, die doch schon äusserlich das unverkennbare Band der Einheit beider Psalmen ist; ja er legt ihre Entstehung auf ein hundert Jahr auseinander, und schreibt Ps. 9. dem Könige Hiskia, Ps. 10. dem Zeitalter des Jojakim zu. Die Ausleger theilen auch das Lied in Strophen ab, lassen aber unbeachtet, dass die alphabetische Structur die Strophen bestimmt und markirt; ihre Abtheilungen weichen daher sehr von einander ab *). Auch kann es nicht fehlen, dass ihre Uebersetzung stellenweise unrichtig ausgefallen ist, da die Auffassung des Zusammengehörigen von der Beachtung der Strophenabschnitte, die zugleich Sinnabschnitte sind, abhängig ist **). — Um die maso-

---

*) Ps. 9 und 10. besteht nach de Wette aus 8 und 5 Strophen, nach Ewald aus 2 und 2, nach Köster aus 4 und 7, nach Maurer aus 5 und 2, nach Hengstenberg aus 6 und 3 Strophen.

**) So verbinden die Ausleger v. 4, wo die ב-Strophe beginnt, enge mit

rethische Zerlegung des Liedes in zwei Psalmen zu rechtfertigen, wird auf die Trennung derselben in den hebr. Handschriften, auf die Verschiedenheit des Inhaltes und Tones, und die innere Abrundung und Geschlossenheit beider Lieder verwiesen. „Beide Psalmen sind", sagt De Wette, „nach Rosenmüllers richtiger Bemerkung bestimmt von einander abgesondert, der eine durch den frohlockenden, hoffnungsvollen, der andere durch den ängstlich klagenden, düster schildernden Inhalt, der sich erst am Ende ein wenig erheitert *); auch ist es klar, dass am Ende des 9. Psalms die Gedankenreihe geschlossen ist, und mit dem 10. eine neue, wiewohl ungefähr dieselbe, angeht." In Ansehung der Richtigkeit dieser Bemerkung können wir dem geehrten Schriftforscher nicht beistimmen, ja es scheint dieselbe auf der Verkennung einer nicht ungewöhnlichen Form und Anlage der Bittlieder zu beruhen; denn dies ist nicht selten die Weise der Dichter, dass sie, wie beängstigend und schrecklich auch die Noth und dringlich ihr Hülfsruf sei, doch im Eingange ihrer Leidenslieder mit Danken und Loben anheben, glaubensfreudig in die Vergangenheit blicken, und von Gottes Hülfserweisungen, seiner Gerechtigkeit und Macht wie triumphirend zu erzählen beginnen: und dann, wenn der Gedanke an den Gott der Rettung und des Heils in ihnen recht lebendig und kräftig geworden ist, dann erst die Darstellung der gegenwärtigen Drangsal, die Klage und Bitte folgen lassen. So ist der in Rede stehende Psalm und andere Bittlieder angelegt, vergl. Ps. 27. 40. 44. 85. 89. 144. Ro-

---

v. 3, trennen auch wohl noch besonders v. 5, das dritte und vierte Glied der Strophe, von v. 4, und fassen die Stelle in dieser Weise auf: v. 3. Ich will frohlocken u. s. w. (v. 4.), wenn meine Feinde zurücke weichen —; während doch v. 2. und 3. ein Ganzes bilden, nämlich die Ankündigung aussprechen, dass der Dichter Gott loben und seine Thaten erzählen wolle; v. 4. u. 5. dagegen die Erzählung der göttlichen Hülfsleistung beginnen. Sonach ist v. 4. u. 5. zu übersetzen: Als meine Feinde sich zurück wandten, strauchelten sie, vergingen vor deinem Angesicht: denn du führtest meinen Handel und Streit, sassest auf dem Stuhle als gerechter Richter.

*) Rosenmüller Schol. in Ps. IX: Habet Psalmus X meo sensu argumentum aliud prorsus, et diversum omnino stylum ac longe subliminorem. In nostro (IX) continua est gratiarum actio, in sequenti precatio; illic de hostibus iam superatis, hic de grassantibus adhuc et debellantibus sermo fit.

senmüllers Bemerkung halten wir für um so weniger begründet, da der Wendepunkt des Uebergangs vom frohlockenden Danke zur Klage und Bitte, nicht einmal auf die Gränze von Ps. 9. und 10, sondern schon in die Mitte von Ps. 9. fällt, wo wir v. 14. lesen: „Erbarm dich, mein Jehova! Schau an meinen Jammer von meinen Hassern, mich emporhebend aus des Todes Thoren!" So entschieden und stark tritt nicht einmal in dem Theile, welcher jetzt Ps. 10. ausmacht, das Leid des bis zum Tode niedergebeugten Dichters hervor. Dieser Trennungsgrund ist also nicht anzuerkennen; eben so wenig der andere, „dass beide Psalmen in sich vollkommen abgerundet und abgeschlossen sind" (Hengstenberg). Allerdings hat Ps. 10. seinen Schluss, und Ps. 9. scheinbar auch einen, wie denn Bittlieder mit ähnlichen Aufforderungen, Jehova möge sich erheben, herbeieilen, den Feinden seine Macht zu fühlen geben, nicht selten schliessen, z. B. Ps. 21. 38. 44. 57. 70. 83; andererseits ist auch eine klagende, an Gott gerichtete Frage der Art, wie Ps. 10. beginnt, kein ungewöhnlicher Anfang von Bittliedern, vergl. Ps. 13. 22. 74. Hierin mag immerhin die Veranlassung liegen, warum der Anordner des Psalters, welcher die alphabetische Einfassung des Liedes unbemerkt liess, schon mit Ps. 9. v. 21. abschloss, und einen neuen Psalm mit dem nächsten Verse anfing: allein bei einer genaueren Auffassung der Anlage und Durchführung des Liedes muss schon aus innern Gründen, abgesehen von der äussern Structur, die Trennung durchaus als verfehlt erscheinen. Das Ende von Ps. 9. ist nichts weniger als der Schluss eines Liedes, das mit so hohem Preise und Danke begonnen hatte, vielmehr lässt dieser Anfang auch ein entsprechendes Ende, eine Rückkehr zu jener Glaubensfreudigkeit, welche in einem Gemüthe, wie das unseres Dichters ist, durch den Drang der Noth wohl gestört, aber nicht aufgehoben werden kann, mit Recht voraussetzen; und den erwarteten Abschluss des Ganzen lesen wir auch am Ende von Ps. 10: „Jehova ist König für ewig und immer, es schwinden die Heiden aus seinem Lande. Der Leidenden Verlangen erhörest du, Jehova, du stärkest ihr Herz, neigest dein Ohr" u. s. w. Hier erst ist der Schluss der Empfindungsreihe, das wirkliche Ende des Psalms erreicht. Schon aus dem Missverhältnisse, in welchem der Eingang zum Haupttheile steht, da jener von 9, 2—13. reicht, also 12 Verse oder ursprünglich 7 alphabetische Strophen, dieser aber nur 8 Verse oder 4 alphabetische Strophen einnimmt, hätte man ersehen können, dass das Lied sich

weiter erstrecke. Nun setzt Ps. 10. dieselbe Gedankenreihe fort, mit welcher Ps. 9. geschlossen, und bringt gerade dasjenige, was aus der innern Anlage des Gedichtes erwartet, aber bis zum Schlusse von Ps. 9. vermisst wird, nämlich die eigentliche Darlegung der Leidensverhältnisse, deren willen unser Dichter, welcher doch so frohlockend und rühmend begonnen und in solchem Tone bis v. 14. fortgesprochen hatte, plötzlich zum schmerzlichsten Rufe um Erbarmen und um Rettung aus Todes-Nöthen übergegangen ist. Aus den nächsten Versen erfahren wir dieses noch nicht, denn was auf v. 14. 15. folgt, der Inhalt von v. 16—19, ist durch die in jenem Bittrufe geäusserte Hoffnung und Vorstellung veranlasst, dass der Dichter durch Gottes Hülfe noch „von den Thoren des Todes emporgehoben, in den Thoren Zions sein Lob verkünden" werde; und diese Zukunft sich vergegenwärtigend (vergl. Ps. 22, 23 f.), redet er hier so zuversichtlich von dem Ende der Heiden, dem Gerichte Jehovas, der nimmer verlorenen Hoffnung der Armen. Nunmehr aber v. 20. geht er näher auf die Sachlage ein, mit der Aufforderung beginnend, Jehova solle sich erheben, die Völker zu richten, die Menschen zu schrecken, — — doch hier endet schon Ps. 9, ohne dass es bis dahin recht klar geworden, worum es sich eigentlich handelt. Der Anfang von Ps. 10. (der auch nicht einmal durch eine Ueberschrift vom voraufgehenden getrennt ist) giebt die Darstellung „der Zeiten der Drangsal", des Uebermuthes und der Gottesvergessenheit der Feinde, ihres gewaltthätigen Verfahrens gegen die hülflosen Jehovaverehrer, ihrer Bosheit und Mordlust, welcher die Unglücklichen zum Opfer fallen v. 1—11. Verstärkt tritt hierauf jene Bitte (9, 20.) wieder hervor v. 12—13, Jehova möge sich erheben, die Elenden nicht vergessen, den Frevel der Gottesverächter ahnden. Innerlich beruhigt überweist hierauf der Dichter sein eigenes und der übrigen Dulder Loos dem gerechten und helfenden Gotte v. 14, und schliesst nach nochmaligem, kräftigem Bittrufe v. 15. in glaubensfroher Aussicht v. 16—18. sein Lied ab. Die innere Einheit dieses Psalms, auch in seiner gegenwärtigen Beschaffenheit, ist also nicht schwer zu erkennen; und der Vorwurf des Unzusammenhangs, die Bezeichnung desselben als „eine willkürliche Compilation aus mehreren Liedern" nur dem Mangel an richtiger Auffassung zuzuschreiben. Eben so deutlich ist die äussere Einheit des Liedes, sobald man sich dasselbe in der ihm zukommenden Form darstellt.

Psalm 9. und 10.

א אוֹדֶה יְהוָֹה בְּכָל לִבִּי
אֲסַפְּרָה כָּל נִפְלְאוֹתֶיךָ
אֶשְׂמְחָה וְאֶעֶלְצָה בָךְ
אֲזַמְּרָה שִׁמְךָ עֶלְיוֹן׃

ב בְּשׁוּב אוֹיְבַי אָחוֹר
יִכָּשְׁלוּ וְיֹאבְדוּ מִפָּנֶיךָ
כִּי עָשִׂיתָ מִשְׁפָּטִי וְדִינִי
יָשַׁבְתָּ לְכִסֵּא שׁוֹפֵט צֶדֶק׃

ג גָּעַרְתָּ גוֹיִם אִבַּדְתָּ רָשָׁע
שְׁמָם מָחִיתָ לְעוֹלָם וָעֶד
הָאוֹיֵב תַּמּוּ חֳרָבוֹת לָנֶצַח
וְעָרִים נָתַשְׁתָּ אָבַד זִכְרָם הֵמָּה׃

[ד, ה] וַיהוָֹה לְעוֹלָם יֵשֵׁב
כּוֹנֵן לַמִּשְׁפָּט כִּסְאוֹ
וְהוּא יִשְׁפֹּט תֵּבֵל בְּצֶדֶק
יָדִין לְאֻמִּים בְּמֵישָׁרִים׃

ו וִיהִי יְהוָֹה מִשְׂגָּב לַדָּךְ
מִשְׂגָּב לְעִתּוֹת בַּצָּרָה
וְיִבְטְחוּ בְךָ יוֹדְעֵי שְׁמֶךָ
כִּי לֹא עָזַבְתָּ דֹרְשֶׁיךָ יְהוָֹה׃

ז זַמְּרוּ לַיהוָֹה יֹשֵׁב צִיּוֹן
הַגִּידוּ בָעַמִּים עֲלִילוֹתָיו
כִּי דֹרֵשׁ דָּמִים אוֹתָם זָכָר
לֹא שָׁכַח צַעֲקַת עֲנָיִים׃

ח חָנְנֵנִי יְהוָֹה רְאֵה עָנְיִי מִשֹּׂנְאָי
מְרוֹמְמִי מִשַּׁעֲרֵי מָוֶת
לְמַעַן אֲסַפְּרָה כָּל תְּהִלָּתֶיךָ
בְּשַׁעֲרֵי בַת צִיּוֹן אָגִילָה בִּישׁוּעָתֶךָ׃

ט טָבְעוּ גוֹיִם בְּשַׁחַת עָשׂוּ
בְּרֶשֶׁת זוּ טָמָנוּ נִלְכְּדָה רַגְלָם
נוֹדַע יְהוָֹה מִשְׁפָּט עָשָׂה
בְּפֹעַל כַּפָּיו נוֹקֵשׁ רָשָׁע׃ הִגָּיוֹן סֶלָה

י יָשׁוּבוּ רְשָׁעִים לִשְׁאוֹלָה
כָּל גּוֹיִם שְׁכֵחֵי אֱלֹהִים
כִּי לֹא לָנֶצַח יִשָּׁכַח אֶבְיוֹן
תִּקְוַת עֲנָוִים תֹּאבַד לָעַד׃

כ קוּמָה יְהוָֹה אַל יָעֹז אֱנוֹשׁ
יִשָּׁפְטוּ גוֹיִם עַל פָּנֶיךָ
שִׁיתָה יְהוָֹה מוֹרָה לָהֶם
יֵדְעוּ גוֹיִם אֱנוֹשׁ הֵמָּה׃ סֶלָה

ל לָמָה יְהוָֹה תַּעֲמֹד בְּרָחוֹק
תַּעְלִים לְעִתּוֹת בַּצָּרָה
בְּגַאֲוַת רָשָׁע יִדְלַק עָנִי
יִתָּפְשׂוּ בִּמְזִמּוֹת זוּ חָשָׁבוּ׃

[מ] כִּי הִלֵּל רָשָׁע עַל תַּאֲוַת נַפְשׁוֹ
וּבֹצֵעַ בֵּרֵךְ נִאֵץ יְהוָֹה׃
רָשָׁע כְּגֹבַהּ אַפּוֹ בַּל יִדְרֹשׁ
אֵין אֱלֹהִים כָּל מְזִמּוֹתָיו׃
[נ] יָחִילוּ דְרָכָו בְּכָל עֵת
מָרוֹם מִשְׁפָּטֶיךָ מִנֶּגְדּוֹ
כָּל צוֹרְרָיו יָפִיחַ בָּהֶם׃
[ס] אָמַר בְּלִבּוֹ בַּל אֶמּוֹט
לְדֹר וָדֹר אֲשֶׁר לֹא בְרָע׃
אָלָה פִּיהוּ מָלֵא וּמִרְמוֹת וָתֹךְ
תַּחַת לְשׁוֹנוֹ עָמָל וָאָוֶן׃
[ע] יֵשֵׁב בְּמַאְרַב חֲצֵרִים
בַּמִּסְתָּרִים יַהֲרֹג נָקִי
עֵינָיו לְחֵלְכָה יִצְפֹּנוּ׃
[פ] יֶאֱרֹב בַּמִּסְתָּר כְּאַרְיֵה בְסֻכֹּה
יֶאֱרֹב לַחֲטוֹף עָנִי
יַחְטֹף עָנִי בְּמָשְׁכוֹ בְרִשְׁתּוֹ׃
[צ] וְדָכָה יָשֹׁחַ
וְנָפַל בַּעֲצוּמָיו חֵלְכָּאִים׃
אָמַר בְּלִבּוֹ שָׁכַח אֵל
הִסְתִּיר פָּנָיו בַּל רָאָה לָנֶצַח׃

ק קוּמָה יְהוָה אֵל נְשָׂא יָדֶךָ
אַל תִּשְׁכַּח עֲנָיִים
עַל מֶה נִאֵץ רָשָׁע אֱלֹהִים
אָמַר בְּלִבּוֹ לֹא תִּדְרֹשׁ׃

ר רָאִיתָה כִּי אַתָּה עָמָל וָכַעַס
תַּבִּיט לָתֵת בְּיָדֶךָ
עָלֶיךָ יַעֲזֹב חֵלְכָה
יָתוֹם אַתָּה הָיִיתָ עוֹזֵר׃

ש שְׁבֹר זְרוֹעַ רָשָׁע
וָרָע תִּדְרוֹשׁ רִשְׁעוֹ בַל תִּמְצָא
יְהוָה מֶלֶךְ עוֹלָם וָעֶד
אָבְדוּ גוֹיִם מֵאַרְצוֹ׃

ת תַּאֲוַת עֲנָוִים שָׁמַעְתָּ יְהוָה
תָּכִין לִבָּם תַּקְשִׁיב אָזְנֶךָ
לִשְׁפֹּט יָתוֹם וָדָךְ בַּל יוֹסִיף עוֹד
לַעֲרֹץ אֱנוֹשׁ מִן הָאָרֶץ׃

Ein Blick genügt, um zu erkennen, dass hier ein Ganzes von alphabetischem Liede vorliegt, welches nur an einzelnen Stellen durch Ueberarbeitungen gelitten hat. Die Strophen von א bis ג sind unversehrt, die ד- und ה-Strophe aber, welche von demselben Gegenstande, Jehovas Gerechtigkeit, gehandelt zu haben scheinen, nicht mehr in ihrer ursprünglichen Fassung vorhanden, sondern verkürzt und zusammengezogen. Vielleicht ist das mit יחילו beginnende Distichon die zweite Hälfte der ד-Strophe, und das mit הוא beginnende die erste Hälfte der ursprünglichen ה-Strophe gewesen. Regelmässig folgen sodann die Strophen von ו bis ל aufeinander, nur dass an Stelle des כ ein ק steht, vielleicht eine orthographische Anomalie, indem der Dichter die häufig vorkommende Verwechselung dieser ähnlich lautenden Buchstaben sich zu Nutzen machte, und קומה mit כ schrieb; wahrscheinlicher jedoch ist, dass hier nicht bloss ein Buchstabe, sondern auch die ursprünglichen Worte geändert sind. Hierauf sehen wir für die Strecke, wo die sechs Strophen מ bis צ zu erwarten sind, die alphabetische Ordnung unterbrochen. Zugleich mit ihr ist daselbst auch das im übrigen Psalm beobachtete Strophengesetz aufgehoben, ja wir vermögen die Stelle überhaupt nicht strophisch zu gliedern, da solche Sinnabschnitte, wie sonst die Strophen zu bilden pflegen, hier nicht angetroffen werden, sondern Alles mehr in einander übergeht. In dieser Gestalt kann daher die Stelle nicht ursprünglich sein. Auch Ewald hat bereits aus der abweichenden Sprache und dem engeren Zusammenhange des Abschnittes mit Recht geschlossen, dass derselbe von anderer Hand herrühre; doch der weiteren Folgerung dieses Gelehrten, dass das Stück vom Verfasser unseres Psalms aus einem ältern Liede herübergenommen sei, steht die Unwahrscheinlichkeit entgegen, dass der Dichter, in der lebhaften Rede plötzlich abbrechend, gerade da, wo er den von ihm selbst erfahrenen Uebermuth und

Frevel der Gegner, die eigenen Leiden und Drangsale Gotte darstellen will, ein fremdes, altes Gedicht ausgeschrieben, und durch Einfügung dieses wirklich formlosen Bruchstückes sein nach eigenthümlichem Formgesetze abgefasstes Lied bewusst verunstaltet haben solle. So wenig der Dichter diesen Abschnitt, wie er gegenwärtig vorliegt, verfasst hat, so wenig kann er anderswoher von ihm entlehnt, oder mit seiner Zustimmung in das Lied gekommen sein; und es bleibt nur die Annahme übrig, dass irgend ein Anderer, ein späterer Umschreiber oder Sammler die dort enthaltene Schilderung der Dränger Israels, wohl mit Rücksicht auf die Leidenszustände seiner Zeit, überarbeitet habe, um das ältere Lied für die Gegenwart wieder aufzufrischen. Da er aber hiebei nur auf den Inhalt achtete, ohne die Form des Liedes zu untersuchen und sich nach ihr zu richten, so ist der überarbeitete Abschnitt so verschieden von dem Uebrigen ausgefallen. Die Wahrnehmung der Structur erforderte überhaupt nicht allein Interesse für das Kunstbestreben der alten Dichter, sondern immer auch einige Aufmerksamkeit, wenn das Lied bereits unabgesetzt zusammengeschrieben war. Wegen Kostspieligkeit des Schreibmaterials ist ein derartiges Verfahren beim Abschreiben und Uebertragen in Liederbücher gewiss sehr frühzeitig eingetreten. Wird uns also entgegengehalten, dass von den Abschreibern eher Verbesserungen als Verletzungen der Form zu erwarten ständen, so ist zu erwidern, dass jene von der Gestalt der Lieder wahrscheinlich wenig oder nichts wussten. Sicher ist von allen Formbildungen der hebr. Poesie die alphabetische Structur die augenfälligste, und doch haben die alten Schriftforscher nicht einmal die Lieder dieser Gattung sämmtlich herausgefunden. Selbst Hieronymus *), dessen Studien A. T. auf der Schriftgelehrsamkeit des Judenthums fussen, weiss unter den Psalmen im Ganzen nur vier alphabetische namhaft zu machen, während es deren noch einmal so viel sind. Erst viel später sind die andern beobachtet worden, namentlich die Pss. 37. **) und 9—10. Von letzterem lesen wir zuerst in den Nach-

*) Hieronym. Ep. ad Paulam (Opp. ed. Martianay Tom. II. p. 709.). Scire debes quatuor Psalmos secundum ordinem Hebraeorum incipere elementorum, 110 et 111. et hunc de quo nunc scribimus (118) et 144. (Nach der Zählung der LXX). — Dieselben werden auch von den Rabbinen angemerkt.

**) Die alphabetische Anlage dieses Psalms ist auch noch dem Vatablus,

richten der Eichhornschen Allg. Bibliothek II. 5. p. 911, wo als Neuigkeit berichtet wird, Professor Scheid zu Harderwyk habe die Vermuthung geäussert, „dass der neunte und zehnte Psalm bloss zwei Theile Eines alphabetischen Liedes sein möchten." — Da dürfen wir uns nicht verwundern, dass die sorglosen, alten Abschreiber von den Liederformen nichts bemerkt haben.

Gleichen Ursprungs mit den störenden Mängeln des alphabetischen Strophenbaues sind die überzähligen, der vollendeten Buchstabenreihe nachschleppenden Einzelverse Ps. 25, 22. und Ps. 34, 23. Beide Gedichte tragen, wie schon bemerkt ist, auch sonst die Spuren einer ändernden Hand an sich. Jene Verse stehen ausserhalb der Gränzen des Liedes, welches der Dichter mittelst des Buchstabenrahmens als ein in sich geschlossenes und vollendetes Ganzes bezeichnet hat, und geben sich damit als Anhänge anderer Hand zu erkennen. Der überzählige Schlussvers von Ps. 25. ist dazu auch dem Sinne nach fremdartig und hat die erkennbare Bestimmung, den sonst individuell gehaltenen Psalm zum Gemeindeliede zu machen. Endlich ist dieser nachhinkende Satz פְּדֵה אֱלֹהִים אֶת יִשְׂרָאֵל מִכֹּל צָרוֹתָיו׃ von der distichischen Form des Liedes abweichend, und überhaupt der Prosa ähnlicher als einem Verse. Von demselben Umschreiber stammt wahrscheinlich auch die ähnliche Beischrift am Schlusse von Ps. 34. Herkunft und Zweck beider ist bereits von Rosenmüller *) richtig erkannt; jedoch hat man gegen ihn eingewendet, dass wenigstens in Ps. 34. der letzte Vers zum Schlusse des Ganzen nothwendig, mithin ursprünglich sei. Zur Beseitigung dieses Einwurfs müssen wir auf das Verhältniss des letzten Verses zum übrigen Liede näher eingehen, wobei sich zugleich ergeben wird, dass auch diesem alphabetischen Psalm, den man als zusammenhangslos,

---

Clarius, Munsterus, Drusius entgangen. Vatablus bemerkt zu Ps. 25: Perpauci Psalmi nempe praeter hunc quatuor ut 34, 111, 112 et 119 hoc carminis genere constant. Doch kennt er auch den von Hieronymus schon angegebenen Ps. 145, wie sich aus seinem Comm. zu v. 13. dieses Liedes ergiebt.

*) Schol. in Ps. XXV. v. 22. Mihi hic versus videtur additus esse tunc, cum hic Psalmus usui publico destinaretur, ut preces essent omnium Israelitarum, quae antea Davidis tantum fuissent. Quod ipsum factum esse vidimus in Psalmo XIV atque LIII et videbimus in Psalmo XXXIV.

ja als den inhaltleersten, als eine Sammlung anderswoher entlehnter Gemeinsprüche bezeichnet hat, die Vorwürfe mit Unrecht gemacht sind. Unser ermahnender Dichter ist, wie man aus dem Tone des Ganzen erkennt, ein erfahrungsreicher, jenseit der Periode der Lebenskämpfe stehender, und zum Bewusstsein des errungenen Heiles gelangter, alter Mann, der dem jüngeren Geschlechte zu Lieb und Nutzen dieses Lied beherzigenswerther Ermahnungen in der Gemeinde vorträgt. Es ist ein Lehrgedicht der Art, wie die frommen Sänger nicht selten in ihren Bittliedern versprechen, dass sie nach sieghaft bestandenem Kampfe von der Gnade des Herrn vor der Gemeinde singen, und seine Thaten zur Belehrung Anderer erzählen wollen. Das ist die Bestimmung des Psalms; und in diesem Sinne beginnt unser Dichter mit dem freudigen Ausrufe, er wolle Jehovas Lob verkünden und alle Zeit ihn preisen, damit die niedergebeugten Frommen es hören und zu gleicher Heils- und Freudenempfindung erhoben in sein Loblied einstimmen möchten (v. 2—4.). Als ein lebendiges Beispiel, wie Gott aus Drangsal und Furcht errette, stehe er selbst da; Jehova habe ihn, da er zu ihm gerufen, erhöret, mit seinen Engeln schützend umgeben, und ihm aus allen Nöthen geholfen (v. 5—8.). Fühlet und sehet, ruft er, wie gütig Jehova ist! Heil dem Manne, der ihm vertraut! Da giebt es keinen Mangel; eher solle der Schnelligkeit und Kraft junger Löwen die Beute entgehen, als denen, die Gott vertrauen, irgend etwas, dessen sie bedürfen (v. 9—11.). — Bis dahin ist die Rede mehr an die Aelteren in der Gemeinde gerichtet, die in der Treue und im Glauben an den helfenden Gott befestigt werden sollen; hierauf wendet er sich an die Jüngeren. Kommt, Söhne, sagt er, höret auf mich! die Furcht Jehovas will ich euch lehren. Ihr hangt am Leben, wünschet euch Jahre, wollet Glück geniessen: — all dieses fällt denen zu, welche sich im Worte und der That vor dem Bösen hüten, dem Guten und dem Frieden nachstreben (v. 12—15.). Denn Gott ist den Gerechten immerdar mit seiner Hülfe nahe, doch die Uebelthäter tilgt er von der Erde. Viel Leid mag den Gottesfürchtigen wohl treffen, aber ihn errettet Jehova aus jeglicher Noth. „Er bewahret alle seine Gebeine, dass deren nicht eines zerbrochen wird. Den Frevler tödtet das Unglück, und des Gerechten Feinde müssen es büssen“ (v. 16—22.). Damit ist das Gedicht seiner äusseren wie inneren Anlage nach vollendet, und ein Weiteres nicht zu erwarten. Der Inhalt ist nicht allein im Allgemeinen der Bestimmung des Psalms entspre-

chend, sondern auch wohl gewählt, gegliedert, und in einer lebhaften und anregenden Weise dargestellt. An dieses der Form wie dem Inhalte nach zu Ende geführte Lied ist ein Vers gehängt, der um so eher als überzählig und entbehrlich bezeichnet werden darf, als er auch nicht einmal einen neuen Gedanken dazu bringt, sondern bloss eine antithetische Wiederholung des letzten Verses ist, damit nämlich das Lied einen dem Wortlaute nach beruhigenderen, weicheren Schluss erhalte: „Es rettet Jehova das Leben seiner Knechte, und nicht büssen alle, die ihm vertrauen.“ Genauer zugesehen, ist aber diese Versicherung, dass Jehova das Leben seiner Knechte rette, hier nicht einmal am Orte, denn es ist in dem Vorhergehenden bereits gesagt worden, dass die Noth überhaupt nicht so weit kommen solle, vielmehr würden sie ohne jeglichen Nachtheil daraus errettet werden. Ganz ungehörig endlich ist die dem ursprünglichen Schlusse: „Des Gerechten Feinde sollen es büssen“ parallele Zeile: „Nicht sollen büssen alle, die ihm vertrauen“. Was soll dies nach den früheren, grossen Heilszusicherungen; und was haben denn die Gerechten, die Jehova treu anhangenden Knechte zu büssen? So wenig auf diese das אָשַׁם überhaupt anwendbar ist, eben so unpassend ist zumal nach all dem Vorhergehenden die Zusage: לֹא יֶאְשְׁמוּ. — Ein solcher nur dem Wortlaute nachgebildeter, eigentlich inhaltsleerer Satz, der weder äusserlich noch innerlich zum Psalm gehört, kann nicht vom Dichter herstammen.

Mit den alphabetischen Liedern der Hebräer haben die der Samaritaner gleiches Schicksal gehabt. Obwohl sie um vieles jünger als jene sind, haben sie doch auch von den Abschreibern mannigfache, die Form zerstörende Umänderungen erfahren. In der Beurtheilung dieser Unregelmässigkeiten ist der Herausgeber der Carmina Samaritana sich nicht gleich geblieben. An mehreren Stellen hat Gesenius durch Conjectur den Text gebessert, versetzte Versglieder an ihre rechte Stelle gebracht, und die durch „vitia librarii“ verletzte alphabetische Ordnung wieder hergestellt z. B. I, 21. IV, 21. VI, 16. 21. Nichts desto weniger warnt er zu II, 15.: ne quis propterea (weil sich hier nämlich eine Störung der Buchstabenfolge findet) illud in mendo cubare opinetur, moneo eandem licentiam et alibi in his carminibus et saepiuscule in Psalmis alphabeticis inveniri. Jedoch hat sicher nur die Erinnerung an die gewöhnliche Ansicht von den Unregelmässigkeiten in alphabetischen Psalmen da sein kritisches Urtheil

befangen gemacht; denn schon zu v. 19. desselben Gedichtes bemerkt er: hoc loco tamen librariis potius, quam ipsi poëtae tribuendum putamus, quicquid a carminis norma aberrat, und corrigirt demzufolge den Text. Auch bezeichnet er in der Einleitung zu Carm. VI. richtig den Grund aller jener Störungen: videntur ipsi librarii alphabeticam carminis rationem non deprehendisse. Wie den alten Abschreibern ist selbst auch dem Edm. Castellus, der einzelne Stücke dieser Lieder in den Annott. Samariticae in Pent. und in dem Lexicon heptaglotton zuerst veröffentlichte, die alphab. Form derselben entgangen. Um so weniger kann es uns befremden, dass jene nichts davon bemerkten. Unter den sechs von Gesenius mitgetheilten alphabetischen Liedern haben fünf die tetrastichische und eines die tristichische Strophenform. In jenen ist das erste und dritte, in diesem alle drei Glieder der Strophe mit dem Ordnungsbuchstaben versehen. Wo letzterer weniger auffällig hervortritt, in der Mitte der Strophe, finden wir am häufigsten die Regel des Liedes durch die Unachtsamkeit und Willkür der Abschreiber verletzt, z. B. durch Vorsetzung eines überflüssigen Bindevav II. v. 11. 16., durch Umstellung der Glieder II. v. 15., und Wortänderung II. v. 9. 19. 20. V. v. 16. Hin und wieder sind ganze Strophen weggelassen; auch begegnet uns hier, was wir ebenfalls in den hebräischen Psalmen dieser Gattung bemerkt haben, dass nämlich mit der alphabetischen Ordnung nicht selten zugleich der Parallelismus des Verses und der Strophenbau gestört ist.

Ganz ähnliche Erscheinungen gewahren wir in den alphabetischen Hymnen des Ephraem Syrus *); sie sind durch die Buchstaben-Vorzeichnung so wenig als andere Lieder dieses Dichters gegen Corruptionen verwahrt geblieben.

Demnach ist es kein begründeter Einwand, wenn Hengstenberg (Commentar zu den Pss. B. II. p. 93.) bemerkt: „Gerade bei den

---

*) Ephraem Syr. adv. haeres. hymn. 22. II. 485 f., adv. scrutatores hym. 4. III. 5., hym. 5. III. 8., hym. 6. III. 12., hym. 11. III. 24., hym. 14. III. 29., hym. 26. III. 44., hym. 32. III. 57., hym. 67. III. 129., hym. 68. III. 130., funebr. can. 6. III. 233., fun. can. 8. III. 235., fun. can. 21. III. 269., fun. can. 22. III. 270., fun. can. 23. III. 272., fun. can. 27. III. 276., fun. can. 40. III. 296., fun. can. 44 und 45. III. 300., fun. can. 53. 54. 57., Paraenesis 9. III. 422. Par. 10. III. 425., Par. 11. III. 428. Par. 13. 15. 16.

alphabetischen Psalmen sind Versehen in hohem Grade unwahrscheinlich, eher lässt sich das Entgegengesetzte, die Beseitigung der Abnormitäten durch die Abschreiber erwarten."

c. Von den Veränderungen, welche der alte Liedertext erfahren hat.

Veranlassten uns die regelmässigen Formen der alphabetischen Psalmen auf das Gebiet der übrigen hebräischen Poesie Rücksicht zu nehmen, so werden wir durch die Unregelmässigkeiten in jener Liedergattung gleicherweise darauf geführt. Die Untersuchung derselben hat ergeben, dass die zum Theil sehr beträchtlichen Störungen des alphabetischen und strophischen Baues, durch welche die Form eines wohl angelegten Gedichtes bisweilen fast unkenntlich wird, keinesweges von den Dichtern stammen, sondern, wo nicht gerade zufällige Versehen stattgefunden haben, von der freien Aenderung und Ueberarbeitung der Abschreiber oder Anordner herzuleiten seien.

Da wir aber keinen Grund zu erkennen vermögen, warum ein solches Verfahren allein bei den alphabetischen Liedern eingetreten sein solle, zumal, wenn die Abschreiber das Formgesetz dieser nicht einmal bemerkt und unverletzt gelassen haben, noch viel weniger das der nicht-alphabetischen von ihnen wahrgenommen sein wird; so liegt die Vermuthung nahe, dass überhaupt der alte Liedertext nicht überall in gleicher Ursprünglichkeit, nicht durchaus unversehrt auf unsere Zeit gekommen ist.

Man wird aber vielleicht eine solche Annahme auf biblischem Gebiete für unzulässig halten, und auf die anerkannte Treue des Judenthums in der Ueberlieferung der heiligen Schriften, auf die Uebereinstimmung der Handschriften und Uebersetzungen verweisen. Jedoch es handelt sich hier nicht um den Text, nachdem derselbe kanonisch geworden und hiedurch zu einer heiligen Unverletzlichkeit gelangt war, sondern um die Schicksale desselben vor Aufnahme in den Kanon. Ein erheblicherer Einspruch gegen die Kritik möchte von Seiten des Mangels an handschriftlichen Zeugnissen erhoben werden, wonach also der Beweisführung die erforderliche Sicherheit abginge. Allein auch von kritischen Beweismitteln sind wir nicht ganz verlassen, vielmehr haben wir deren in unserm gegenwärtigen Schrifttexte selbst, und zwar solche, die uns hinreichendes Licht

darüber geben, wie man in den Zeiten vor Abschluss des Kanons mit den überlieferten Denkmälern, sei's zu anderweitiger Benutzung, sei's beim eigentlichen Abschreiben, umging.

Im Allgemeinen schon lehren die parallelen Abschnitte der historischen Bücher Samuels, der Könige und der Chronik, dass man mit voller Freiheit die älteren Texte gleich wie sein eigen Gut behandelte, spätere Ausdrücke und Sprachformen an Stelle der älteren setzte, vermeintliche Verbesserungen, Verdeutlichungen, Einschiebungen, und sonstige Aenderungen allerlei Art sich verstattete *). Betrifft dieses auch zunächst nur die Benutzungsweise älterer Schriften bei Herübernahme gewisser Theile derselben zur Abfassung neuer Werke, so ist doch schon daran klar, wie sorglos und frei man mit den Originalen verfuhr.

Dieselbe Behandlungsweise älterer Schriften zeigt sich auch bei den Propheten, wenn sie Weissagungen ihrer Vorgänger wieder mittheilen. Von grösserer Wichtigkeit für unsere Frage ist die Vergleichung solcher Stücke, die eigentliche Copien eines und desselben Originals sind, wie z. B. der Abschnitt 2 Kön. 18, 13 bis 20, 19 und Jes. 36 bis 39. Der Anordner des Buches Jesaias wollte am Schlusse der Weissagungen des älteren Propheten (des Protojesaias) geschichtliche Nachrichten beifügen, um die Zeitverhältnisse des Verfassers und seine prophetische Wirksamkeit dem Leser zu veranschaulichen. Er schrieb daher aus dem vorhandenen Buche der Könige den bezüglichen Abschnitt aus. Die Differenzen beider Texte bezeugen augenfällig eine grosse Freiheit, welche sich der Umschreiber an seinem Originale verstattete. **) Noch viel schärfer tritt dieses bei der Vergleichung von Jerem. C. 52. und 2. Kön. 24, 18. 19. und C. 25. hervor. Der letzte Anordner des Buches Jeremia wollte die that-

---

*) Vergl. Gesenius Geschichte der hebr. Sprache und Schrift §. 12, wo sich zahlreiche Belege für die einzelnen Punkte finden.

**) Gesenius Comm. über den Jesaia I. p. 932 f. „Im Jesaias ist der Text öfter abgekürzt, sowohl in den Sachen als im Ausdruck" (es folgen hierauf die Belege) — „Wo im Texte 2 Kön. kleine Schwierigkeiten für den Leser waren, sind sie im Texte des Jesaia häufig durch kleine Aenderungen erleichtert. — — Alles irgend ungewöhnliche in der Sprache ist weggeschafft, auch wohl kleine Zusätze zum Zweck der Erleichterung gemacht. — — In der Recension des Buches

sächliche Bestätigung der Drohweissagungen des Propheten, wie sie durch die Geschichte selbst gegeben war, am Ende des Werkes dem Leser vor Augen stellen, und nahm, in ähnlicher Absicht wie der Redacteur des Jesaias, aus der Hauptquelle der früheren Geschichte, der Chronik der Könige von Juda (דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יְהוּדָה), den Abschnitt, welcher die Eroberung Jerusalems und Wegführung der Juden durch die Chaldäer darstellte, in das Buch der Weissagungen Jeremias herüber. Derselbe Abschnitt wurde auch von dem Compilator jenes historischen Werkes, dem Verfasser der gegenwärtigen Bücher der Könige, gleichfalls ausgeschrieben, wie denn dieser wohl nur eine sehr untergeordnete Stellung als selbstständiger Schriftsteller eingenommen zu haben scheint. Der Text dieses Abschnittes ist im Buche Jeremia freilich auch nicht fehlerfrei; allein von welcher Beschaffenheit ist er im Buche der Könige? Kaum mag man sich eine schlimmere Behandlung eines Originals vorstellen, als der ursprüngliche Text hier durch den Umschreiber wirklich erfahren hat; und zwar sind es durchweg Aenderungen der Willkür und Nachlässigkeit. Mitunter ist eine halbe Zeile abgeschrieben, und die andere Hälfte weggelassen, gleichviel, ob das Verbum darin steht, und das folgende zum vorhergehenden passt oder nicht, z. B. 2. Kön. 25, 4. vrgl. Jerem. 52, 7; fangen zwei Zeilen hintereinander mit einem ähnlichen Worte an, z. B. המזרקות und המנקיות wird die zweite Zeile übersehen 2 Kön. 25, 15. vgl. Jerem. v. 19., überhaupt gestrichen und geändert, wo es geht und nicht geht, und mit dem Quellentexte so verfahren, dass einem angst und bange wird, wenn man daran denkt, dass dieses eben der Verfasser ist, welchem wir die Ueberlieferung der Geschichte von einem der grössten und wichtigsten Zeiträume des israelitischen Staatslebens verdanken.

Endlich besitzen wir auch in unserer Schriftsammlung zwiefache Abschriften etlicher Lieder, deren kritische Vergleichung uns ein entscheidendes Resultat für die vorliegende Frage liefert, dafür nämlich, wie es um die Erhaltung des authentischen Liedertextes bestellt sei. Solche Doubletten sind Ps. 14. und 53: Ps. 18. und 2. Sam. 22.; Ps. 70. und Ps. 40, 14—18.; Ps. 108. und Ps. 57, 8—12. Ps. 60, 7—14.; Ps. 105, 1—15. und 1. Chron. 16, 8—22.; Ps. 96. und 1. Chron. 16, 23—33. Welcher Art ist nun der Text in

---

Jesaia zeigt sich das deutliche Bestreben nach einer gewissen Gleichförmigkeit in der Wahl der Formen und Constructionen" u. s. w.

diesen zwiefachen Abschriften? Er ist voll von Varianten, und zwar aller Gattung. Da es zu weitläufig sein würde, die zahlreichen Abweichungen aller dieser Doppeltexte zur Prüfung vorzulegen, so wollen wir es hier nur mit einem derselben, dem bedeutendsten und umfangreichsten von ihnen thun, nämlich mit 2. Sam. 22. und Ps. 18. Ganz abgesehen sei dabei von den Verschiedenheiten, welche durch das Schwanken und die Unsicherheit der Punktatoren, welche bald so bald so den Text auszusprechen belieben, entstanden sind. So z. B. punktiren die Masorethen Ps. 18, 8. וַתִּגְעַשׁ, aber am selben Orte 2. Sam. 22. v. 8. wollen sie das Hithp. haben וַ֯תְּגָעַשׁ. Ebenso ists mit וַיְהֻמֵּם Ps. 18, 15., das sie 2. Sam. 22, 15. nicht anerkennen mögen, sondern וַיָּהֹמם (keri וַיָּהֹם) punktiren. Desgleichen lesen sie Ps. 18, 51. מַגְדִּל, verlangen aber 2. Sam. 22, 51., dass dasselbe, hier gar plene geschriebene Wort מִגְדּוֹל ausgesprochen werde. — Der Uebersichtlichkeit wegen vertheilen wir die Varianten der beiden Texte 2. Sam. 22. und Ps. 18. unter folgende Classen:

1. Leichtere Veränderungen in und an Wörtern: Sam. v. 4. מֵאֹיְבַי, Ps. v. 4. מִן אֹיְבַי — Sam. v. 5. נַחֲלֵי Ps. v. 5. וְנַחֲלֵי — Sam. v. 6. סַבֻּנִי Ps. v. 6. סְבָבוּנִי — Sam. v. 7. וַיִּשְׁמַע Ps. v. 7. ohne ו — Sam. v. 8. מוֹסְדוֹת, Ps. v. 8. וּמוֹסְדֵי — Sam. v. 12. וַיָּשֶׁת, Ps. v. 12. יָשֶׁת; ebend. Sam. סֻכּוֹת, Ps. סֻכָּתוֹ — Sam. v. 14. יַרְעֵם מִן שָׁמַיִם, Ps. v. 14. וַיַּרְעֵם בַּשָּׁמַיִם — Sam. v. 15. חִצִּים, Ps. v. 15. חִצָּיו; ebend. Sam. בָּרָק, Ps. בְּרָקִים — Sam. v. 16. יִגָּלוּ, Ps. v. 16. וַיִּגָּלוּ; ebend. Sam. בְּגַעֲרַת, Ps. מִגַּעֲרָתְךָ; ebend. Sam. אַפּוֹ, Ps. אַפֶּךָ — Sam. v. 18. מִשֹּׂנְאַי, Ps. v. 18. וּמִשֹּׂנְאַי — Sam. v. 19. מִשְׁעָן לִי, Ps. v. לְמִשְׁעָן לִי — Sam. v. 20. וַיֵּצֵא אֹתִי, Ps. v. 20. וַיּוֹצִיאֵנִי — Sam. v. 23. מִמֶּנָּה, Ps. v. 23. מֶנִּי — Sam. v. 24. וָאֶהְיֶה, Ps. v. 24. וָאֱהִי; das. Sam. לוֹ, Ps. עִמּוֹ; das. Sam. וָאֶשְׁתַּמְּרָה, Ps. וָאֶשְׁתַּמֵּר — Sam. v. 27. תִּתָּבָר, Ps. v. 27. תִּתְבָּרָר; das. Sam. תִּתַּפָּל, Ps. תִּתְפַּתָּל — Sam. v. 30. בְכָה, Ps. v. 30. בְךָ; das. Sam. בֵּאלֹהַי, Ps. וּבֵאלֹהַי — Sam. v. 35. וְנִחַת, Ps. v. 35. וְנִחֲתָה' — Sam. v. 37. 40. 48. תַּחְתֵּנִי, Ps. v. 37. 40. 48. תַּחְתָּי — Sam. v. 38. אֶרְדְּפָה, Ps. v. 38. אֶרְדּוֹף — Sam. v. 39. וָאֲמַחֲצֵם, Ps. v. 39. ohne ו — Sam. v. 39. וַיִּפְּלוּ, Ps. v. 39. ohne ו — Sam. v. 41. תַּתָּה, Ps. v. 41. נָתַתָּה — Sam. v. 44. וַתְּפַלְּטֵנִי, Ps. v. 44. ohne ו — Sam. v. 44. עָם, Ps. v. 44. עַמִּי — Sam. v. 46. מִמִּסְגְּרוֹתָם, Ps. v. 46. מִמִּסְגְּרוֹתֵיהֶם — Sam. v. 49. חָמָס, Ps. v. 49. חָמָסִים — Sam. v. 50. אֲזַמֵּר, Ps. v. 50. אֲזַמֵּרָה.

2. Vertauschung von Wörtern: Sam. v. 3. אֱלֹהֵי, Ps. v. 3. אֵלִי — Sam. v. 5. מִשְׁבְּרֵי מָוֶת, Ps. v. 5. חֶבְלֵי מָוֶת — Sam. v. 7. אֶקְרָא,

Ps. v. 7. אֲשַׁוֵּעַ — Sam. v. 8. מוֹסְדוֹת הַשָּׁמַיִם, Ps. v. 8. וּמוֹסְדֵי הָרִים — Sam. v. 11. וַיֵּרָא, Ps. v. 11. וַיֵּדֶא — Sam. v. 12. חַשְׁרַת מַיִם, Ps. v. 12. חֶשְׁכַת מַיִם — Sam. v. 16. אֲפִקֵי יָם, Ps. v. 16. אֲפִיקֵי מַיִם — Sam. v. 21. u. 25. כְּצִדְקָתִי, Ps. v. 21. u. 25. כְּצִדְקִי — Sam. v. 26. גִּבּוֹר, Ps. v. 26. גְּבַר — Sam. v. 29. וַיהוָה, Ps. v. 29. אֱלֹהַי — Sam. v. 32. אֵל, Ps. v. 32. אֱלוֹהַּ — Sam. v. 32. מִבַּלְעֲדֵי, Ps. v. 32. זוּלָתִי — Sam. v. 33. מָעוּזִּי, Ps. v. 33. הַמְאַזְּרֵנִי — Sam. v. 33. וַיַּתֵּר, Ps. וַיִּתֵּן — Sam. v. 43. כַּעֲפַר אֶרֶץ, Ps. v. 43. כְּעָפָר עַל פְּנֵי רוּחַ — Sam. v. 43. אֲדִקֵּם, Ps. v. 43. אֲרִיקֵם — Sam. v. 44. תִּשְׁמְרֵנִי, Ps. v. 44. תְּשִׂימֵנִי — Sam. v. 45. לִשְׁמוֹעַ, Ps. v. 45. לְשֵׁמַע — Sam. v. 46. וְיַחְגְּרוּ, Ps. v. 46. וְיַחְרְגוּ — Sam. v. 48. וּמוֹרִיד, Ps. v. 48. וַיַּדְבֵּר — Sam. v. 49. וּמוֹצִיאִי, Ps. v. 49. מְפַלְּטִי.

3. Auslassung oder Einschiebung von Wörtern: Sam. v. 2. וּמְפַלְטִי לִי, Ps. ohne לִי — Sam. v. 5. כִּי אֲפָפֻנִי, Ps. v. 5. ohne כִּי — Sam. v. 7. וְשַׁוְעָתִי בְּאָזְנָיו, Ps. v. 7. וְשַׁוְעָתִי לְפָנָיו תָּבוֹא בְאָזְנָיו — Ps. v. 12. יָשֶׁת חֹשֶׁךְ סִתְרוֹ, Sam. v. 12. ohne סִתְרוֹ — Sam. v. 15. בָּרָק, Ps. v. 15. וּבְרָקִים רָב — Sam. v. 25. כְּבֹרִי, Ps. v. 25. כְּבֹר יָדַי — Sam. v. 28. וְאֶת עַם, Ps. v. 28. כִּי אַתָּה עַם — Sam. v. 29. אַתָּה נֵירִי, Ps. v. 29. אַתָּה תָּאִיר נֵרִי — Sam. v. 39. וָאֲכַלֵּם, fehlt in Ps. v. 39. Sam. v. 43. אֶרְקָעֵם, fehlt in Ps. v. 43. — Sam. v. 47. צוּר יִשְׁעִי, ohne צ' in Ps. v. 47. — Ps. v. 49. אַף, fehlt in Sam. v. 49.

4. Aenderung von Phrasen: Sam. v. 23. אָסוּר מִמֶּנָּה, Ps. v. 23. אָסִיר מֶנִּי — Sam. v. 28. וְעֵינֶיךָ עַל רָמִים תַּשְׁפִּיל, Ps. v. 28. וְעֵינַיִם רָמוֹת תַּשְׁפִּיל — Sam. v. 39. וְלֹא יְקוּמוּן, Ps. v. 39. וְלֹא יֻכְלוּ קוּם — Sam. v. 42. יִשְׁעוּ אֶל יְהוָֹה, Ps. v. 42. יְשַׁוְּעוּ עַל יְהוָֹה.

5. Auslassung oder Einschiebung von Phrasen: Ps. v. 2. אֶרְחָמְךָ יְהוָֹה חִזְקִי, fehlt in Sam. v. 2. — Sam. v. 3. וּמְנוּסִי מֹשִׁעִי מֵחָמָס תֹּשִׁעֵנִי, fehlt in Ps. v. 3. — Sam. v. 13. בָּעֲרוּ גַּחֲלֵי אֵשׁ, Ps. v. 13. עָבָיו עָבְרוּ בָּרָד וְגַחֲלֵי אֵשׁ — Ps. v. 14. בָּרָד וְגַחֲלֵי אֵשׁ, fehlt in Sam. v. 14. — Ps. v. 36. וִימִינְךָ תִסְעָדֵנִי, fehlt in Sam. v. 36.

6. Umstellung von Wörtern und Sätzen: Sam. v. 45. בְּנֵי נֵכָר יִתְכַּחֲשׁוּ לִי לִשְׁמוֹעַ אֹזֶן יִשָּׁמְעוּ לִי, Ps. v. 45. לְשֵׁמַע אֹזֶן יִשָּׁמְעוּ לִי בְּנֵי נֵכָר יְכַחֲשׁוּ לִי: — Sam. v. 50. יְהוָֹה בַּגּוֹיִם, Ps. v. 50. בַגּוֹיִם יְהוָֹה.

So viele und so bedeutende Abweichungen zeigen zwei Abschriften eines einzigen Liedes! Dasselbe kommt mehr oder weniger in all den Doppeltexten vor. Jedoch haben wir jene Varianten nicht allein darum vorgelegt, um ihre Anzahl und Gattungsverschiedenheit zu überblicken, sondern um sie zusammengereiht desto leichter von

Seiten ihres Charakters und ihrer Herkunft erkennen zu können. Zuvörderst stellt sich uns eine Reihe von Varianten dar, über deren Ursprung kein unbefangener Beurtheiler im Zweifel sein wird, indem sie offenbar Versehen des Abschreibers sind. Dahin gehört die Verwechselung einzelner Buchstaben z. B. des ד und ר, 2. Sam. 2, 11. וירא und Ps. v. 11. וידא; Sam. v. 43. אדקם und Ps. v. 43. אריקם; — des נ und ר Sam. v. 33. ויתר und Ps. v. 33. ויתן; — des ר und כ, Sam. v. 12. חשרת und Ps. v. 12. חשכת. Ebenfalls sind in diese Klasse zu rechnen: Sam. v. 42. ישעו und Ps. v. 42. ישועו; Sam. v. 44. תשמרני und Ps. v. 44. תשימני; Sam. v. 46. ויחגרו und Ps. v. 46. ויחרגו. Derartige Verschiedenheiten können so wenig vom schwankenden Gedächtniss der mündlichen Ueberlieferer als vom überarbeitenden Dichter herstammen: vielmehr sind es deutliche Schreibfehler. Gleichen Ursprung damit haben die durch Auslassung und Wiederholung von Wörtern entstandenen Varianten. So ist Sam. v. 13. von dem ursprünglichen Texte, den hier die Ps. Ed. noch aufweist: מִנֹּגַהּ נֶגְדּוֹ עָבָיו עָבְרוּ בָּרָד וְגַחֲלֵי אֵשׁ nur Anfang und Ende richtig wiedergegeben, die Mitte aber verstümmelt: מ׳ נ׳ בָּעֲרוּ גַּחֲלֵי א׳ Auch in v. 36, welcher in der Ps. Ed. vollständig so lautet: וַיִּתֶּן לִי מָגֵן יִשְׁעֶךָ וִימִינְךָ תִסְעָדֵנִי וְעַנְוָתְךָ תַרְבֵּנִי ist in der Sam. Ed. die Mitte defect, es fehlen nämlich die Worte וִימִינְךָ תִסְעָדֵנִי, wahrscheinlich übersehen wegen ihrer Formähnlichkeit mit den beiden nachfolgenden. Am Ende von v. 14. sind in der Ps. Ed. die Schlussworte des voraufgehenden Verses בָּרָד וְגַחֲלֵי אֵשׁ noch einmal herübergeschrieben. Dagegen ist in v. 43. כְּטִיט חוּצוֹת אֲדִקֵּם אֶרְקָעֵם das letzte Wort ארקעם wegen seiner Aehnlichkeit dem voraufgehenden übersehen, zumal der Psalm-Schreiber das ד in אֲדִקֵּם für ein ר hielt, und אֲרִיקֵם las. Desgleichen ist in der Sam. Ed. v. 7.

וַיִּשְׁמַע מֵהֵיכָלוֹ קוֹלִי
וְשַׁוְעָתִי בְּאָזְנָיו׃

das unentbehrliche (לְפָנָיו) תָּבוֹא gewiss nur durch die Unaufmerksamkeit des Abschreibers ausgefallen.

Von diesen Schreibfehlern und zufälligen Auslassungen ist eine andere, zahlreichere Classe von Varianten leicht zu unterscheiden, welche beabsichtigte Aenderungen sind. Ihr gemeinsamer Charakter macht es unzweifelhaft, dass sie ebenfalls von einem Umschreiber oder Sammler herrühren. Mit Lesearten solcher Art ist die Abschrift, welche wir vom Sammler des Psalters besitzen, reichlich ausgestattet, und hat darin besonders ihre Eigenthümlichkeit. Da sich aus ihnen

das Verfahren des Ueberlieferers mit dem ihm vorliegenden Liedertexte erkennen lässt, so wird es nicht überflüssig sein, sie genauer zu betrachten. Wir finden dasselbe wieder, was schon mehrfach als die Weise der hebräischen Umschreiber bezeichnet wurde, nämlich gelegentliche, freie Aenderung des Textes um die etwaigen Schwierigkeiten zu beseitigen, die veraltete Schreibart, die grammatischen Formen, auch den Ausdruck möglichst zu verdeutlichen, und, wo es eben leicht angeht, an Stelle des Eigenthümlichen in Auffassung oder Sprache das Gewöhnliche und Bekannte zu setzen. Aus demselben Grunde, woher der Psalm-Abschreiber die alterthümliche Sparsamkeit in der Setzung der Lesemütter (vgl. Gesenius Lehrgeb. p. 51.) aufgegeben, und, wo es nöthig schien, ein ו oder י sorgsam eingeschaltet hat, sind von ihm die zusammengezogenen Verbalformen aufgelöst und regelmässig flectirt, ebenso auch hin und wieder die mit dem Nomen verbundenen Präpositionen davon getrennt und abgesondert hingestellt: um nämlich die Auffassung der (ohne Vocalzeichen geschriebenen) Wörter zu erleichtern, und möglichen Missverständnissen vorzubeugen. Dahin gehören zunächst folgende Abweichungen der Abschrift im Psalter von der in den Büchern Samuels: Ps. v. 3. וּמְצוּדָתִי, Sam. וּמְצֻדָתִי; Ps. v. 4. וּמִן אֹיְבַי, Sam. וּמֵאֹיְבַי; Ps. v. 5. אֲפָפוּנִי, יְבַעֲתוּנִי, Sam. אֲפָפֻנִי, יְבַעֲתֻנִי; Ps. v. 6. סְבָבוּנִי קִדְּמוּנִי מוֹקְשֵׁי, Sam. סַבֻּנִי קִדְּמֻנִי מֹקְשֵׁי; Ps. v. 16. מוֹסְדוֹת, Sam. מֹסְדוֹת; Ps. v. 19. יְקַדְּמוּנִי, Sam. יְקַדְּמֻנִי; Ps. v. 23. מִשְׁפָּטָיו, Sam. מִשְׁפָּטָו; Ps. v. 27. תִּתְבָּרָר, תִּתְפַּתָּל, Sam. תִּתָּבָר, תִּתַּפָּל; Ps. v. 31. הַחוֹסִים, Sam. הַחֹסִים; Ps. v. 35. זְרוֹעֹתָי, Sam. זְרֹעֹתָי; Ps. v. 36, וְעַנְוָתְךָ (was die Masorethen וַעֲנוֹתְךָ hätten punktiren sollen), Sam. וַעֲנֹתְךָ; Ps. v. 40. וַתְּאַזְּרֵנִי, Sam. וַתַּזְרֵנִי; Ps. v. 41. נָתַתָּה, Sam. תַּתָּה; Ps. v. 44. יַעַבְדוּנִי, Sam. יַעַבְדֻנִי; Ps. v. 47. וְיָרוּם, Sam. וְיָרֻם; Ps. v. 48. הַנּוֹתֵן נְקָמוֹת, Sam. הַנֹּתֵן נְקָמֹת; Ps. v. 49. מִן קָמַי, Sam. מִקָּמַי. — Ebenso wenig ist die Tendenz in folgenden Aenderungen zu verkennen. Hier handelte es sich um die Entfernung dessen, was dem alten Sprachgebrauche angehörte, und darum störend schien. So wird die alterthümliche Anwendungsweise des Pronomen vom Abschreiber des Ps. 18. nicht anerkannt. Das pleonastische pron. separat. in der Stelle v. 3. וּמְפַלְטִי־לִי (welches auch der Verfasser von Ps. 144. noch in seinem Exemplar unseres Liedes gelesen hat: vrgl. übrigens Ps. 27, 2.) wird von ihm weggelassen und bloss וּמְפַלְטִי geschrieben. Anstatt וַיֵּצֵא לַמֶּרְחָב אֹתִי v. 20. setzt er dem gewöhnlichen Sprachgebrauche folgend וַיּוֹצִיאֵנִי לַמֶּרְחָב. Ferner corrigirt

derselbe תַּחְתֵּנִי v. 37. 40. 48. durchweg in תַּחְתַּי, weil diese Suffixform sonst dem Verbum angehört (vergl. תַּחְתֶּנָּה Gen. 2, 21., was der samaritanische Umschreiber aus gleichem Grunde in תחתיה verwandelt). Ebenso ändert er מִמִּסְגְּרוֹתָם v. 46. in מִמִּסְגְּרוֹתֵיהֶם um, weil der Regel nach jenes Suffix den Pluralformen nicht zukommt. Wir reihen einige andere Verbesserungen daran. Die beim Vav conv. unverkürzte oder verlängerte Futurform (letztere in den ältern Büchern eine Seltenheit) ist dem Psalmabschreiber anstössig, woher er וָאֶהְיֶה und וָאֶשְׁתַּמְּרָה v. 24. in das gewöhnliche וָאֱהִי und וָאֶשְׁתַּמֵּר umsetzt. Auch ändert er אֶרְדְּפָה v. 38. in אֶרְדּוֹף um, weil das verlängerte Futurum als temp. hist. etwas seltenes (Ps. 57, 5.) ist. Den plur. fem. g. מוֹסְדוֹת v. 8. verbessert er in מוֹסְדֵי, weil der plur. masc. g. häufiger vorkommt, späterhin aber v. 16. übersieht er das fem., und lässts da unverändert. Für כְּצִדְקָתִי sowohl in v. 21. יִגְמְלֵנִי יְהוָה כצ׳ als in v. 25. וַיָּשֶׁב יְהוָה לִי כצ׳ setzt er כְּצִדְקִי, weil in ähnlichen Wendungen, wo sich sonst die Psalmdichter auf ihre Gerechtigkeit berufen, die masc. Form im Gebrauche ist, z. B. Ps. 7, 9. שָׁפְטֵנִי יְהוָה כְּצִדְקִי, 17, 1. 15. 35, 27. 119, 121 u. a. — Das Besserungsbestreben unseres Abschreibers beschränkt sich jedoch nicht allein auf die Form der Wörter, sondern erstreckt sich auch auf den Ausdruck und Gedanken, um, wo es sich etwa leicht thun lässt, an Stelle des Seltenen das Gewöhnliche zu bringen. Für das nur hier vorkommende Bild מִשְׁבְּרֵי מָוֶת „des Todes Fluthen" v. 5. wird ein minder eigenthümliches חֶבְלֵי מ׳ „Bande des Todes" gegeben; מוֹסְדוֹת הַשָּׁמַיִם יִרְגָּזוּ v. 8. „des Himmels Grundvesten (die höchsten Gebirge) erzitterten" für zu kühn befunden, und die gewöhnlichere Vorstellung von Grundvesten der Erde oder der Berge eingeführt: מוֹסְדֵי הָרִים י׳ (vgl. Deut. 32, 22.). Aus gleichem Grunde ist אֱלֹהֵי צוּרִי v. 3. (vgl. v. 47. u. אֵל סַלְעִי, אֱלֹהֵי מָעֻזִּי Ps. 43, 2. 42, 10.) in אֵלִי צוּרִי aufgelöst; statt des schwierigen הָאֵל מָעוּזִּי חָיִל v. 33. ist (gemäss v. 40.) הָאֵל הַמְאַזְּרֵנִי חָיִל, und für כְּבֹרִי v. 25. und אִישׁ חֲמָסִים v. 49. sind die gewöhnlicheren Ausdrücke כְּבֹר יָדַי und אִישׁ חָמָס gesetzt. Aus derselben Rücksicht ist v. 16. אֲפִיקֵי יָם, was hier allein zur Stelle passt, in מַיִם א׳ verwandelt, weil diese Zusammenstellung öfter, jene aber sonst nicht weiter vorkommt. Gewiss ist auch eine blosse Wort-Reminiscenz die Veranlassung gewesen, dass der Abschreiber v. 43. אֶשְׁחָקֵם כַּעֲפַר אֶרֶץ „ich zerrieb sie (die Feinde) dem Staube der Erde gleich" in כְּעָפָר לִפְנֵי רוּחַ א׳ veränderte. Der oft vorkommenden Vergleichung כְּקַשׁ לִפְנֵי רוּחַ, כְּתֶבֶן לִפְנֵי רוּחַ,

כְּמוֹץ לִפְנֵי רוּחַ u. a. sich erinnernd, nahm er das לִפְנֵי רוּחַ in den Text herüber, unbekümmert, ob der Ausdruck auch hier und zwar zu dem Verbum recht passte. Eigenthümlich und schwierig ist וְעֵינֶיךָ עַל רָמִים תַּשְׁפִּיל v. 28., was entweder so aufzufassen ist: „deine Augen auf die Stolzen (gerichtet), demüthigst du (sie)“, wie Ps. 32, 8. אִיעֲצָה עָלֶיךָ עֵינִי „ich will (dich) berathen, mein Auge auf dich (gerichtet)“; oder wohl besser: „deine Augen senkest du wider die Stolzen“ (הִשְׁפִּיל vom Auge gesagt Ps. 113, 6.), d. h. nach dem Zusammenhange der Stelle: finster blickest du auf die Stolzen, zürnest ihnen; vergl. den ähnlichen Ausdruck gleicher Bedeutung הִפִּיל פָּנִים Jerem. 3, 12. Hi. 29, 24. Gen. 4, 6. Statt dessen lesen wir im Ps. die gewöhnliche Phrase וְעֵינַיִם רָמוֹת תַּשְׁפִּיל, deren Entstehung nach dem Voraufgehenden nicht schwer zu erklären ist. Gleicherweise ist hier an Stelle des מוֹרִיד עַמִּים תַּחְתֵּנִי v. 48. das weniger eigenthümliche וַיַּדְבֵּר, und das gewöhnlichere מְפַלְטִי מֵאֹיְבַי v. 49. für das seltnere וּמוֹצִיאִי מ' gesetzt worden. — Auch auf Stylverbesserungen lässt sich der Abschreiber ein, und schont die Eigenthümlichkeiten unseres Dichters nicht. Zu diesen gehört, dass derselbe ein eben angewendetes Wort in dem nächsten Versgliede wieder aufzunehmen liebt. Dem belesenen und mit der Phraseologie der geistlichen Lieder vertrauten Abschreiber erschien dieses aber als eine Wortarmuth, woher er beflissen ist abwechselnde Ausdrücke einzuführen. So ändert er in V. 7. בַּצַּר לִי אֶקְרָא יְהוָה וְאֶל אֱלֹהַי אֶקְרָא das zweite אֶקְרָא in אֲשַׁוֵּעַ um. Darum schreibt er in v. 32. כִּי מִי אֵל מִבַּלְעֲדֵי יְהוָה וּמִי צוּר מִבַּלְעֲדֵי אֱלֹהֵינוּ statt מִבַּלְעֲדֵי das anderemal זוּלָתִי. In V. 38. 39. וְלֹא אָשׁוּב עַד־כַּלּוֹתָם׃ וָאֲכַלֵּם וָאֶמְחָצֵם וְלֹא יְקוּמוּן — wo zumal die Wiederholung desselben Ausdruckes so nachdrucksvoll ist, denn was der Dichter sich vorgesetzt, gerade das wurde ihm auch wirklich zu Theil — lässt er in bezeichneter Rücksicht וָאֲכַלֵּם aus, und begnügt sich mit dem zweiten Ausdrucke אֶמְחָצֵם, für welchen Ausfall er denn יְקוּמוּן in zwei Wörter auflöst יָכְלוּ קוּם. — Nicht weniger hat in v. 29. כִּי אַתָּה נֵירִי יְהוָה וַיהוָה יַגִּיהַּ חָשְׁכִּי: die Wiederholung des יהוה in beiden Versgliedern — welche in der Emphase ihren Grund hat: „Denn du bist meine Leuchte, Jehova; J e h o v a erhellte mein Dunkel! — dem Abschreiber Anstoss gegeben, und ihn bewogen die nebeneinanderstehenden Namen zu יְהוָה אֱלֹהַי zu verbinden. Ueberdies ist von ihm im ersten Versgliede vor נֵרִי noch תָּאִיר eingeschaltet, wahrscheinlich aus folgendem Grunde. Wir finden נֵר ‚lucerna‘ nirgend weiter als Bezeichnung Jehovas, wohl

aber die Ausdrücke, Jehova rüste jemandem eine Leuchte zu (Ps. 132, 17.), erhelle jemandes Leuchte (Hi. 29, 3.), und darin lag wohl die Veranlassung, jenes ungewöhnlichere Bild in ein bekannteres umzusetzen. Dass übrigens der Dichter ebenso gut Jehova seine Leuchte nennen durfte, welche ihm die Dunkelheit erhellt habe, wie ihn der Verfasser von Ps. 27. sein Licht nennt, bei dem er sich nicht fürchtet, bedarf kaum einer Erwähnung. — Auch die Umstellung der Glieder von V. 45., welcher in der Sam. Ed. so lautet: „Die Söhne der Fremde schmeicheln mir, auf's blosse Gerücht gehorchen sie mir" möchte der Absicht zu bessern nicht fremd sein, denn nunmehr steht das Gehorchen vorauf und das Schmeicheln, als der höhere Grad der Unterwürfigkeit, zuletzt. Jedoch enthält auch hier die Sam. Ed. den ursprünglichen Text, denn das voranstehende בְּנֵי נֵכָר setzt den Parallelismus vom voraufgehenden לֹא יָדַעְתִּי עַם fort, und die Steigerungsstufen sind עָבַד dienen, tributbar sein, כִּחֵשׁ schmeicheln, mit Geschenken den neuen Herrscher erfreuen, endlich לִשְׁמוֹעַ אֹזֶן הִשָּׁמֵעַ aufs blosse Gerücht, ehe noch ein Befehl ergangen ist, sich gehorsam und dienstfertig bezeugen. — Uebereinstimmend mit dem bezeichneten Verfahren des Abschreibers ist auch die mit dem Anfang des Psalms vorgenommene Aenderung, von welcher schon oben S. 152. die Rede war.

Aus dieser kritischen Untersuchung leuchtet es ein, dass die vielfachen Abweichungen der beiden Texte so wenig von der Ueberarbeitung des Dichters als der Unsicherheit der mündlichen Ueberlieferung herrühren, sondern vielmehr den theils aus Missgeschick und Nachlässigkeit absichtslos fehlenden, theils absichtlich ändernden Umschreibern und Sammlern beizumessen seien. *) Dasselbe sorglose und freie Verfahren der Umschreiber lässt sich auch aus den Varianten der übrigen in zwiefachen Abschriften erhaltenen Lieder erkennen; ihr Gesichtspunkt bei der Ueberarbeitung ist derselbe, welchen die andern Umschreiber, deren vorhin gedacht wurde, gehabt

*) Das Verhältniss der beiden Abschriften zu einander und zum Original ist nach Obigem dieses: Sie sind unabhängig von einander hervorgegangen; keiner der beiden Texte ist der authentische; der im B. Sam. hat viele Mängel, welche, wie es scheint, sämmtlich dem Missgeschick oder der Nachlässigkeit des Ueberlieferers zuzuschreiben sind; der Text im Psalter enthält weniger solche Fehler, desto mehr aber ist er durch das Correctursystem des Abschreibers entstellt.

haben. Bei solcher Behandlung des alten Liedertextes konnte aber die ursprüngliche Form desselben nicht bestehen; vielmehr muss durch die Aenderung, Umstellung, Auslassung oder Einschaltung von Wörtern und Versgliedern oftmals die rhythmische Anlage der Verse sammt der Gestalt der Strophen und dem kunstmässigen Baue des Liedes völlig zerstört sein. So lesen wir Ps. 14. folgende Strophe:

שָׁם פָּחֲדוּ פָחַד
כִּי אֱלֹהִים בְּדוֹר צַדִּיק׃
עֲצַת עָנִי תָבִישׁוּ
כִּי יְהוָֹה מַחְסֵהוּ׃

die in den Bau des übrigen Liedes nicht passt, und denselben als unsymmetrisch erscheinen lässt; allein glücklicher Weise besitzen wir vom Sammler des zweiten Psalterbuches eine andere Abschrift, aus welcher hervorgeht, dass jene Strophe nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt überliefert ist. Die Fassung aber, welche wir hier finden, stimmt mit dem Ganzen überein, und ist als die Grundlage jener abgeänderten Stelle zu erkennen. Das Lied selbst stellt sich nun in folgender symmetrischen Form dar.

Psalm 53.

אָמַר נָבָל בְּלִבּוֹ אֵין אֱלֹהִים
הִשְׁחִיתוּ וְהִתְעִיבוּ עָוֶל אֵין עֹשֵׂה טוֹב׃

אֱלֹהִים מִשָּׁמַיִם הִשְׁקִיף עַל בְּנֵי אָדָם
לִרְאוֹת הֲיֵשׁ מַשְׂכִּיל דֹּרֵשׁ אֶת אֱלֹהִים׃

כֻּלּוֹ סָג יַחְדָּו נֶאֱלָחוּ
אֵין עֹשֵׂה טוֹב
אֵין גַּם אֶחָד׃

הֲלֹא יָדְעוּ פֹּעֲלֵי אָוֶן
אֹכְלֵי עַמִּי אָכְלוּ לֶחֶם
אֱלֹהִים לֹא קָרָאוּ׃

שָׁם פָּחֲדוּ פַחַד לֹא הָיָה פָחַד
כִּי אֱלֹהִים פִּזַּר עַצְמוֹת חֹנָךְ
הֱבִשֹׁתָה כִּי אֱלֹהִים מְאָסָם׃

מִי יִתֵּן מִצִּיּוֹן יְשֻׁעוֹת יִשְׂרָאֵל
בְּשׁוּב אֱלֹהִים שְׁבוּת עַמּוֹ
יָגֵל יַעֲקֹב יִשְׂמַח יִשְׂרָאֵל׃

Es spricht der Thor in seinem Herzen: „Es ist kein Gott!“
Verderbt sind sie, und treiben gräulich Unwesen, Niemand ist, der
Gutes thue.

Gott blickt vom Himmel her auf die Menschenkinder,
Zu sehen, ob ein Verständiger da sei, der nach Gotte fragt.

Alle sind abgefallen, allzumal verdorben,
Niemand, der da Gutes thue,
Niemand, auch nicht einer.

Sind denn ohne Einsicht die Uebelthäter,
Die mein Volk, als wär' es Brod, verzehren,
Gott nicht anrufen?

Da sollen sie des Schreckens voll werden, wo kein Schrecken ist,
Denn Gott wird zerstreuen deiner Widersacher Knochen,
Beschimpfen magst du sie, denn Gott hat sie verworfen.

O dass aus Zion Israels Rettung käme!
Führet Gott seines Volkes Gefangenen heim,
Dann frohlocket Jacob, es freuet sich Israel.

Ewald's*) Urtheil über das Verhältniss jener abweichenden Stelle, welches auf innere Gründe gestützt dem Texte in Ps. 53. die Ursprünglichkeit zuerkennt, wird durch die aufgezeigte Symmetrie der Liedesform, welcher allein der hier überlieferte Text entspricht, vollkommen bestätigt. Die Veranlassung zur Umgestaltung der Strophe möchte ich übrigens weniger in der Verdorbenheit oder Unleserlichkeit der Handschrift, als vielmehr in der Eigenthümlichkeit der hier vorkommenden Ausdrücke suchen. So gut der Abschreiber die drei ersten Worte las, wird er auch die drei nächsten gelesen haben, allein nichts desto weniger hat er das auf שָׁם פָּחֲדוּ פַחַד unmittelbar folgende לֹא הָיָה פָּחַד übergangen. Da dieses das volle Gegentheil von jenem auszusprechen scheint, liess er es mit der ersten Hälfte bewenden, zumal hier jedenfalls die Hauptsache, dass Schrecken die Feinde überfallen solle, schon enthalten ist. Darauf folgt eine ungewöhnliche Phrase, die unabgesetzt geschrieben wohl auch unserm Psalmsammler befremdlich geschienen haben

*) Theol. Studien u. Krit. 1829. p. 775.

mag, wie denn auch manche von den alten Uebersetzern nicht ohne Aenderung mit ihr haben fertig werden können. Er wandelte daher den ursprünglichen schwierigeren Text in einen andern gemeinverständlichen um, und gab ihm einen, wie sehr auch von jenem verschiedenen, aber zur Stelle ebenfalls passenden Sinn. Wie willkürlich er auch hiebei verfahren ist, so hat er sich doch — ähnlich wie bei jener vorhin besprochenen Aenderung עֵינַיִם רָמוֹת תַּשְׁפִּיל Ps. 18, 28. aus עֵינֶיךָ עַל רָמִים תַּשְׁפִּיל — bei dieser Neubildung von den vorliegenden Consonanten leiten lassen, was aus der Gegenüberstellung der beiden Texte leicht zu ersehen ist.

Ps. 53. שם פחדו פחד לֹא היה פחד כי אֱלֹהִים פזר
Ps. 14. שם פחדו פחד כי אֱלֹהִים בדור

Ps. 53. ע צ מ ו ת חנך הבישתה כי *) אֱלֹהִים מאסם:
Ps. 14. צדיק׃עצת עני תבישו כי יהוה מחסהו׃

Mit gleicher Gewandtheit und noch geringerer Aenderung hat er Eingangs des Liedes dem befremdlichen Ausdrucke הִשְׁחִיתוּ וְהִתְעִיבוּ עָוֶל, mit Rücksicht auf die leichtere Phrase הִשְׁחִית עֲלִילָה einen andern, gleich erkennbaren und auch am Orte passenden Sinn untergelegt, indem er bloss עול in עלילה verwandelte: „Sie haben verderbt und abscheulich gemacht (ihr) Handeln.“ In dem ursprünglichen Texte aber, dessen richtige Auffassung schwieriger ist, gehört das עָוֶל so wenig zu הִשְׁחִיתוּ, als in Deut. 4, 25. הִשְׁחַתֶּם וַעֲשִׂיתֶם פֶּסֶל das פֶּסֶל zu ה' gehört; vielmehr steht ה' hier wie öfter intransitiv: „Verderbt sind sie“, und das Nachfolgende bildet eine Steigerung: „und gräulich treiben sie das Unwesen“, vergl. Ez. 16, 52. הִתְעַבְתְּ חַטֹּאתַיִךְ מֵהֶן „du hast gräulicher denn jene deine Sünden geübt“, welche Stelle auch schon Hupfeld hiezu als Parallele angeführt hat.

Dieser Psalm mag uns als ein Beleg gelten, wenn es dessen überhaupt noch bedürfen sollte, dass die ursprünglichen Liederformen wirklich in auffälliger Weise durch die Abschreiber verletzt

---

*) Allerdings wird hier nicht אֱלֹהִים, sondern יהוה das ursprüngliche sein, welches ein Umschreiber des Psaltertheiles Ps. 42—83. gemäss der von ihm durchweg befolgten Aenderung (vgl. Ewald poet. B. d. A. B., I. p. 191.) in א' umgesetzt hat; allein den Schluss, welchen Köster hieraus zieht, dass deshalb Ps. 53. eine spätere Ueberarbeitung von Ps. 14. sei, und in letzterem sich die bessere Leseart unserer Stelle finde, können wir nicht für richtig halten.

seien. Nur selten sind wir wie hier im Stande, die formstörenden Aenderungen bestimmt nachzuweisen, und den originalen Text an Stelle der regellosen späteren zu setzen. Denn wie gewiss es auch ist, dass unter den durch die Hände solcher Abschreiber gegangenen Liedern nicht allein die alphabetischen, und jene zufällig in zwei Abschriften erhaltenen Psalmen durch Willkür und Nachlässigkeit gelitten haben, so fehlen uns doch die Mittel, in den einzelnen Liedern das Ursprüngliche von dem eingemischten Späteren zu unterscheiden, geschweige denn wiederherzustellen; weil weder ältere, noch der Schlussredaction des Kanons gleichzeitige kritische Zeugnisse mehr vorhanden sind, durch welche wir den vorliegenden Text prüfen könnten, und weil andererseits die unbeabsichtigten Aenderungen sowohl als die beabsichtigten immer einen zum Ganzen irgend wie passenden, meist auch gefälligen Sinn enthalten, somit für den Leser durchaus unerkennbar sind. Hin und wieder nur wird die gestörte Symmetrie der Strophen-Anlage, in ähnlicher Weise wie wir es an den alphabetischen Psalmen gesehen haben, solche Aenderungen, welche zugleich die Form des Liedes wesentlich beeinträchtigt haben, bemerkbar machen.

Um auch hiefür ein Beispiel zu geben, sei es erlaubt, die Structurverhältnisse eines Psalms aufzuzeigen, der von Seiten des Inhaltes wie der Form gleich ausgezeichnet, ja nach dem Urtheile eines bewährten Kenners „in dichterischer Hinsicht wohl der schönste aller ist“, ein zartes Lied, in welchem ein tief gebeugtes Herz sich aus überwältigendem Leide emporringt, durch Erinnerung an frühere und gegenwärtige Gnadenerweisungen Gottes die hervordringenden Klagen beschwichtigt, und durch ein wiederholtes Zurückrufen des Vertrauens auf den Retter-Gott sich endlich zu ruhiger, innig froher Hoffnung erhebt. Ungezwungen und natürlich fügt sich der Inhalt dieses Liedes der kunstreichen Form, welche der Dichter für dasselbe gewählt hat.

Psalm 42. und 43.

I.

כְּאַיָּל תַּעֲרֹג עַל אֲפִיקֵי מָיִם
כֵּן נַפְשִׁי תַעֲרֹג אֵלֶיךָ אֱלֹהִים׃

צָמְאָה נַפְשִׁי לֵאלֹהִים לְאֵל חָי
מָתַי אָבוֹא וְאֵרָאֶה פְּנֵי אֱלֹהִים׃

הָיְתָה לִּי דִמְעָתִי לֶחֶם יוֹמָם וָלָיְלָה
בֶּאֱמֹר אֵלַי כָּל הַיּוֹם אַיֵּה אֱלֹהֶיךָ׃

אֵלֶּה אֶזְכְּרָה וְאֶשְׁפְּכָה עָלַי נַפְשִׁי
כִּי אֶעֱבֹר בַּסָּךְ אֶדַּדֵּם עַד בֵּית אֱלֹהִים
בְּקוֹל רִנָּה וְתוֹדָה הָמוֹן חוֹגֵג׃

מַה תִּשְׁתּוֹחֲחִי נַפְשִׁי וַתֶּהֱמִי עָלָי
הוֹחִלִי לֵאלֹהִים כִּי עוֹד אוֹדֶנּוּ
יְשׁוּעוֹת פָּנָי וֵאלֹהָי׃

II.

עָלַי נַפְשִׁי תִשְׁתּוֹחָח עַל כֵּן אֶזְכָּרְךָ
מֵאֶרֶץ יַרְדֵּן וְחֶרְמוֹנִים מֵהַר מִצְעָר׃

תְּהוֹם אֶל תְּהוֹם קוֹרֵא לְקוֹל צִנּוֹרֶיךָ
כָּל מִשְׁבָּרֶיךָ וְגַלֶּיךָ עָלַי עָבָרוּ׃

יוֹמָם יְצַוֶּה יְהוָֹה חַסְדּוֹ וּבַלַּיְלָה
שִׁירֹה עִמִּי תְּפִלָּה לְאֵל חַיָּי׃

אוֹמְרָה לְאֵל סַלְעִי לָמָה שְׁכַחְתָּנִי
לָמָּה קֹדֵר אֵלֵךְ בְּלַחַץ אוֹיֵב
בְּרֶצַח בְּעַצְמוֹתַי חֵרְפוּנִי צוֹרְרָי
בְּאָמְרָם אֵלַי כָּל הַיּוֹם אַיֵּה אֱלֹהֶיךָ׃

מַה תִּשְׁתּוֹחֲחִי נַפְשִׁי וּמַה תֶּהֱמִי עָלָי
הוֹחִילִי לֵאלֹהִים כִּי עוֹד אוֹדֶנּוּ
יְשׁוּעֹת פָּנַי וֵאלֹהָי׃

III.

שָׁפְטֵנִי אֱלֹהִים וְרִיבָה רִיבִי
מִגּוֹי לֹא חָסִיד מֵאִישׁ מִרְמָה וְעַוְלָה תְפַלְּטֵנִי׃

כִּי אַתָּה אֱלֹהֵי מָעֻזִּי לָמָה זְנַחְתָּנִי
לָמָּה קֹדֵר אֶתְהַלֵּךְ בְּלַחַץ אוֹיֵב׃

שְׁלַח אוֹרְךָ וַאֲמִתְּךָ הֵמָּה יַנְחוּנִי
יְבִיאוּנִי אֶל הַר קָדְשְׁךָ וְאֶל מִשְׁכְּנוֹתֶיךָ׃

וְאָבוֹאָה אֶל מִזְבַּח אֱלֹהִים
אֶל אֵל שִׂמְחַת גִּילִי
וְעוֹדְךָ בְכִנּוֹר אֱלֹהִים אֱלֹהָי׃

מַה תִּשְׁתּוֹחֲחִי נַפְשִׁי וּמַה תֶּהֱמִי עָלָי
הוֹחִילִי לֵאלֹהִים כִּי עוֹד עוֹדֶנּוּ
יְשׁוּעֹת פָּנַי וֵאלֹהָי ׃

I.

Wie eine Hindin schmachtet nach Wasserbächen:
Also schmachtet meine Seele nach dir, Gott!

Es lechzet mein Herz nach Gott, dem lebendigen Gott;
Wann werde ich kommen und erscheinen vor Gottes Antlitz?

Meine Thräne ist mir Speise worden Tag und Nacht,
Weil man alle Zeit zu mir spricht: „Wo ist dein Gott?“

Daran will ich gedenken und darüber hinbreiten meine Seele,
Wie ich in der Festschaar hinzog, mit ihnen wallte zum Hause Gottes,
Unter dem Hall des Jubels und Lobes, eine feiernde Menge.

Warum bist du gebeugt, meine Seele, und jammerst in mir!
Harre auf Gott, denn noch werd' ich ihn preisen,
Meines Angesichtes Heil und meinen Gott.

II.

Gebeugt ist meine Seele in mir, darum will ich dein gedenken
Aus dem Lande des Jordan und Hermon, vom Berge Mizear.

Fluth rufet der Fluth, beim Brausen deiner Wasserfälle,
Alle deine Wogen und Wellen ziehen über mich hin.

Des Tages entbietet mir Jehova seine Gnade, und des Nachts,
Da ist sein Loblied bei mir, Gebet zum Gotte meines Lebens.

Reden will ich zum Gotte meines Felsen: „Warum vergisst du mein?
Warum soll ich trauernd einhergehn unter Feindes Druck,
Ob der Zerschlagenheit meiner Gebeine verhöhnen mich meine Gegner,
Indem sie alle Zeit zu mir sprechen: Wo ist dein Gott?

Warum bist du gebeugt, meine Seele, und jammerst in mir!
Harre auf Gott, denn noch werd' ich ihn preisen,
Meines Angesichtes Heil und meinen Gott.

III.

Schaffe mir Recht, Gott, und streite meinen Streit,
Von gottlosem Haufen, von Männern des Trugs und des Unrechts errette mich.

Denn du bist der Gott meiner Zuflucht: warum hast du mich verworfen?
Warum soll ich trauernd einhergehen unter Feindes Druck?

Sende dein Licht und deine Treue: sie mögen mich führen
Dass sie mich bringen zu deinem heiligen Berge und zu deiner Wohnung.

Dass ich komme zum Altare Gottes
Zum Gotte der Freude meines Jubels
Und dich preise auf der Laute, Gott, mein Gott!

Warum bist du gebeugt meine Seele und jammerst in mir!
Harre auf Gott, denn noch werd' ich ihn preisen,
Meines Angesichtes Heil und meinen Gott.

Der vorstehende Psalm besteht aus drei gleichen, mit einem Kehrvers abschliessenden Theilen, von welchen jeder eine Wendung des inneren Kampfes darstellt, indem dreimal der Schmerz anhebt und durch die mahnende Stimme des höheren Bewusstseins immer wieder überwunden wird. An dem Kehrverse, der hier gerade so sinnig angewendet und bedeutsam ist, — denn gegenüber der Mannigfaltigkeit der Klage hält die eine und gleichlautende Stimme des Innern das Gleichgewicht und gewinnt den Sieg — haben sich die Masorethen durch falsche Abtheilung vergangen, indem sie den beabsichtigten Gleichlaut desselben verwischen. In den Schlussworten unseres ersten Theiles nämlich sind die Buchstaben von ihnen so verbunden: ישועות פניו׃ אלהי וג׳ —, was zu augenfällig unrichtig ist, als dass irgend eine Vertheidigung dieser Textstelle gelingen kann. — Der gleichmässigen Anordnung des Inhaltes in den drei Abschnitten entspricht die gleichmässige Form. Ihr Gesetz ist offenbar dieses, dass jeder Theil sich in fünf Strophen gliedert, von denen die drei ersten aus zwei, die zwei letzten aus drei Verszeilen bestehen sollen. Wie deutlich auch diese Anlage ist, so hat sie

doch der Anordner des Psalters weder erkannt, noch unversehrt gelassen. Erstlich hat er den dritten Theil abgetrennt und daraus einen neuen Psalm gemacht. Den Zusammenhang scheint er daher übersehen zu haben, weil dieser Theil nicht auf dieselbe Weise wie die beiden ersten mit Klagen der Sehnsucht, sondern dem Gedanken-Fortschritte gemäss mit einem muthigen Rufe zu Gott beginnt. Da nun der Eingang dieses Abschnittes שָׁפְטֵנִי אֱלֹהִים וְרִיבָה רִיבִי mit dem wirklichen Anfange anderer, vorher von ihm abgeschriebenen Lieder (Ps. 26, 1. שָׁפְטֵנִי יְהוָֹה; Ps. 35, 1. רִיבָה יְהוָֹה אֶת יְרִיבַי) übereinstimmt, so machte er ihn zum Anfange eines besondern Liedes, und beachtete nicht, dass er dem Ps. 42. damit den zum Ganzen wesentlichen Schlusstheil entzog, in welchem nicht allein das Ziel der voraufgehenden Klagen, nämlich die Bitte um göttliche Vertretung und Hülfe enthalten ist, sondern worin auch erst die bisherige Disharmonie der Seelenstimmung zu ihrer vollen Auflösung gelangt. — Der Abschreiber hat aber nicht allein die symmetrische Dreitheiligkeit des Liedes verletzt, sondern wahrscheinlich auch die Strophenform an einer Stelle gestört. Dem strophischen Gesetze, nach welchem der Dichter den Psalm angelegt hat, ist die Gestalt der vierten Wendung des zweiten Theils, in welchem sich vier statt der zu erwartenden drei Stichen vorfinden, offenbar zuwider. Die Unregelmässigkeit ist auffallend und veranlasst die Vermuthung, dass irgend eine Aenderung hier stattgefunden, eine spätere Hand etwa zu den ursprünglichen drei Zeilen noch eine vierte eingeschaltet habe. Diese Vermuthung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, da wir die zweite Verszeile dieser Strophe weiterhin in der zweiten Strophe des dritten Theiles noch einmal lesen. Sie konnte durch ein Versehen des Auges oder des Gedächtnisses um so leichter von jener Stelle herüberkommen, da der Schluss der ersten Zeile in beiden Strophen einander äusserlich ähnlich und dem Sinne nach übereinstimmend ist.

Es fehlt demnach nicht an Analogien zu den Störungen des Liederbaues, welche in den alphabetischen Psalmen angetroffen werden. Die Herleitung derselben von ungünstigen Schicksalen, die der alte Text erfuhr, wird durch die Beobachtungen bestätigt, welche wir über das sorglose und freie Verfahren der Ueberlieferer angestellt haben. Aus der Beschaffenheit des Liedertextes lässt sich schliessen, dass das Aufsuchen der alten Kunstformen nicht überall gleich erfolgreich sein werde; vielmehr wird man bei manchen Lie-

dern, die in der Zeit, als sie noch freies Gemeingut der Theokratie waren, beträchtliche Umgestaltungen nach Art jener, die wir in den alphabetischen Psalmen betrachteten, erfahren haben, sich damit begnügen müssen, nur noch die Spuren symmetrischer Anordnung zu finden.

Rein und Unrein nach dem mosaischen Gesetz, mit besonderer Rücksicht auf den Unterschied reiner und unreiner Thiere.

Der Hieroglyphenschrift vergleichbar sind die Satzungen des religiösen Alterthums, seltsam in ihren Formen, dunkel und räthselhaft nach ihrem Inhalte. Auch das mosaische Gesetz hat zum grossen Theile diesen Charakter mit den übrigen Gesetzen des hohen Alterthumes gemeinsam. Eine fremde Welt von Darstellungen und Anschauungen uns eröffnend ist es schwierig nach seinem Ganzen aufzufassen und nach seinen Einzelheiten zu deuten. In dieser besonderen Schwierigkeit des Gegenstandes dürfte auch der Grund zu erkennen sein, warum es an neueren Bearbeitungen des Pentateuchs, der doch die Basis des Alten Testaments ist, von dem geschichtlichen ersten Buche abgesehen, beinahe mangelt; obschon man nicht in Abrede stellen wird, dass der Leser der Schrift kaum irgend wo sonst einer vielseitigen Hülfe des Auslegers mehr bedarf als gerade hier. Denn jene Form, deren sich die spätere Welt bedient den Inhalt des religiösen Bewusstseins auszudrücken und anderen darzustellen, nämlich mittelst des Wortes und der Rede, ist in dem hohen Alterthume, wenn gleich nicht unbekannt, so doch die am wenigsten angewendete. Abgesehen vom levitischen Segen finden wir im eigentlichen mosaischen Gesetze, das in den mittleren Büchern des Pentateuches enthalten ist, nichts von liturgischer Rede vorgeschrieben oder empfohlen. Handlung ist hier die Form des Ausdruckes; das Verständniss derselben aber ein Gemeingut des Volkes, da alle zur Aussenwelt in demselben Verhältnisse der Unmittelbarkeit standen. Da nun das geistige Leben eines Volkes nicht stille steht, so werden

im Umschwunge der Zeit und der äusseren Verhältnisse neue Gesichtspunkte und Anschauungen gewonnen. Die Beziehungen, welche man ehedem den Dingen unterlegte, werden der Nachwelt fremd, und die sinnliche Ausdrucksform, welche durch schriftliche Denkmäler festgestellt, bis in spätere Zeit in gültigem Brauche fortbestand, allmähiig dunkel und unverständlich. Wir haben Spuren davon, dass derartige Umgestaltungen des hebräischen Bewusstseins schon in den vorexilischen Zeiten eingetreten sind, wonach das alte Gesetz in seiner systematischen Geschlossenheit theilweise nicht mehr erkannt wurde. Wie viel mehr musste dieses, weil sich dem Judenthume im Laufe der Jahrhunderte immer neue Anschauungskreise vom Auslande her eröffneten, der Nachwelt fremd werden; wenn man sich auch aus Ehrfurcht vor dem väterlichen Gesetze angelegen sein liess, die überlieferten Formen treu zu beobachten, genauer zu bestimmen, und dazu mit neuen in der Absicht zu vermehren, damit diese als Schirm und Zaum des Gesetzes (סיג לתורה) dastehen und vor der Uebertretung der göttlichen Gebote wahren sollten. Vergebens suchen wir daher in der jüdischen Tradition nach Aufschluss über die mancherlei befremdlichen Anordnungen des Gesetzes; die Rabbinen wissen um das eigentliche Warum so wenig als die Kirchenväter, ja sie verbieten nach den Gründen der Satzungen *) zu fragen. — Noch fremdartiger aber sind der heutigen Geistesbildung die Denk- und Darstellungsformen der Vorzeit; und die Bildersprache ihrer religiösen Ceremonien und Beobachtungen nur mittelst be-

*) Unter חֻקָּה ‚Satzung' verstehen die Rabbinen vorzugsweise eine solche göttliche Bestimmung, die sich allein als königlicher Machtbefehl (גזרת מלך) auffassen lasse, und auf keinem erkennbaren Vernunftgrunde beruhe. Gegen solche erhebe sich wohl der böse Trieb im Menschen und frage, warum dieses geboten, jenes verboten sei: allein darüber solle man nicht grübeln und streiten. Vergl. Raschi zu Num. 19, 2. Exod. 15, 26. Dahin hat sich auch der Talmud bereits ausgesprochen. Verschiedene Satzungen der Art anführend, das Verbot des Schweinefleisches und der Kleider von zweierlei Zeug, die Verordnungen über die Chaliza, über die Reinigung des Aussätzigen, über den Bock der Hinwegschaffung beim Versöhnungsfeste, bemerkt Joma f. 67, 2: Wenn etwa gesagt wird: Das sind leere Dinge, so spricht die Schrift: Ich bin Jehova, ich Jehova habe es eingesetzt, und es ist nicht deine Sache darüber zu streiten. Vergl. Berachot f. 5. a., f. 40. a., Sanhedrin f. 101. a.

sonderer Forschungen uns zugänglich. Denn längst dahin ist, was jene Darstellungsweise hervorrief, nämlich das eigenthümliche Naturleben des Geistes, der sich in die Aussenwelt versenkte, hier sich selbst aufsuchte und fand, die Dinge und Erscheinungen in ihrer ideellen Beziehung und als Abbilder davon ansah, was ihn selbst bewegte und erfüllte. Unserm Auge ist verborgen, was man damals eigenthümliches und bedeutsames an gewissen Dingen erkannte; ja es erscheint uns, wenn wir auf wissenschaftlichem Wege die Vorstellungsverbindung wiederauffinden, nicht minder seltsam als willkürlich, — und wir sind um so mehr überrascht, bei verschiedenen Völkern dieselbe tiefsinnige Auffassung mancher Gegenstände zu gewahren, die mit unserm heutigen religiösen oder ethischen Bewusstsein ausser aller Beziehung stehen. Wer die Verschiedenheit der Anschauungen, Gesichtspunkte und Zwecke des alterthümlichen Geistes von denen der Gegenwart nicht beachtet, sondern vom Standpunkte der letzteren die religiösen Einrichtungen der Vorzeit auffasst und beurtheilt, der mag wohl wie Michaelis hie und dort die Beweise einer grossen politischen Klugheit oder einer medicinischen und polizeilichen Vorsicht erkennen, aber der eigentliche Sinn der alterthümlichen Lebensformen wird sich ihm nicht erschliessen. Das Alterthum will aus sich selbst erklärt sein, und so auch das biblische. Neben den Forderungen, welche sich hieraus für den Schriftforscher ergeben, kommt folgendes in Betracht. Das uralte Gesetz der Hebräer ist noch vollständig erhalten, und es giebt sich uns als eine einheitliche Entfaltung religiöser Idee, als ein System zu erkennen, so wenig es auch äusserlich in systematischer Form erscheint. Wer demnach Einzelnes aus diesem Gesetze richtig deuten und würdigen will, muss die Gliederung des Ganzen überblicken, die fragliche Einzelbestimmung an die ihr zugehörige Stelle im Systeme bringen und hierauf selbige dem Zusammenhange gemäss, in welchem sie ihres Ortes mit anderen Bestimmungen steht, vom Gesichtspunkte des Ganzen auffassen. Das Ergebniss der Untersuchung wird an Bestimmtheit und Deutlichkeit gewinnen, wenn man dasselbe — ohne die Besonderheit und Ursprünglichkeit des Mosaismus ausser Acht zu lassen — mit parallelen Anordnungen anderer alten Religionsgesetze zusammenstellt, und ihre Uebereinstimmung und Verschiedenheit ermittelt.

Ein solches Verfahren wird insonderheit da zweckdienlich sein, wenn es eine Satzung zu verstehen gilt, die nicht allein vom Standpunkte der heutigen religiösen Anschauung befremdlich erscheint,

sondern selbst auch von dem des Mosaismus schwierig aufzufassen ist. Solcher Art ist die gesetzliche Bestimmung, welche wir im folgenden zu erörtern gedenken.

Der Hebräer theilt die Thierwelt nach einer kindlichen Auffassung der Unterschiede in folgende vier Klassen *): 1. grössere Landthiere, 2. Wasserthiere, 3. Vögel, 4. kleines Gethier, welches letztere wieder in vier Abtheilungen zerfällt: a. kleines Land-Gethier, b. geflügeltes, c. auf dem Bauche gehendes, d. vielfüssiges kleines Gethier. Aus allen vier Klassen sind gewisse Thier-Gattungen den Israeliten als Nahrungsmittel verstattet; zuvörderst diejenigen, welche gespaltene und zwar durchgespaltene Hufe haben und wiederkäuen: was dagegen keines der beiden Merkmale oder nur eines derselben an sich trägt, z. B. das Kameel, der Hase, die Bergmaus **), die wohl wiederkäuen, aber nicht gespaltene Hufe haben, oder das Schwein, welches durchgespaltene Hufe hat, jedoch nicht wiederkäut, gehört zu den unreinen Thieren, und darf darum nicht gegessen werden. Von den Wasserthieren ist rein, was Flossfedern und Schuppen hat, alles übrige im Meer oder in den Bächen lebende soll den Israeliten ein Abscheu sein. In Ansehung der Vögel wird kein allgemeines Unterscheidungsmerkmal angegeben,

---

*) 1. בְּהֵמָה עַל הָאָרֶץ 2. נֶפֶשׁ הַחַיָּה אֲשֶׁר בַּמַּיִם 3. עוֹף 4. שֶׁרֶץ. a. שֶׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ b. שֶׁ׳ הָעוֹף c. שֶׁ׳ הֹלֵךְ עַל גָּחוֹן d. שֶׁ׳ הֹלֵךְ עַל אַרְבַּע עַד כָּל מַרְבֵּה רַגְלַיִם

**) Bekanntlich gehört der Hase so wenig als die Bergmaus (Jerboa) unter die Wiederkäuer, sondern in die davon durchaus verschiedene Ordnung der Nagethiere (Glires). Was J. D. Michaelis (zu 3 Mos. XI, 6.) und Rosenmüller (bibl. Naturgeschichte, II. S. 212) zu Gunsten der alten Annahme beibringen, beruht auf ungenauen Beobachtungen: der Hase bringt nicht „die gekauten Nahrungsmittel durch den Schlund nochmals in den Mund"; wohl aber pflegen die Hasen und (nach Russells Bericht) auch die Bergmäuse, wenn sie still sitzen, mit den Lippen zu spielen und zu zucken, als ob sie wiederkäuen. — Der Hase übrigens wie die Bergmaus „spaltet nicht den Huf" weil sie überhaupt keine Hufe, sondern vier- und fünfzehige Pfoten haben. — Das Kameel hat, wie sämmtliche Wiederkäuer, wohl auch gespaltene Hufe, allein solcher Art, dass ihm diese Eigenschaft auch abgesprochen werden durfte. Die Hufe liegen hier nur oben auf den gespaltenen Zehen und hinter der Spalte befindet sich noch ein ungetheilter, weicher Ballen, auf welchen das Kameel auftritt, wonach also der Fuss nicht durchgespalten ist wie bei den andern Thieren dieser Gattung.

sondern 20 oder 21 Gattungen, grösstentheils Raubvögel, namentlich aufgeführt und als unrein bezeichnet. Vom kleinen Gethier wird allein aus der zweiten Unterabtheilung, den geflügelten kleinen Thieren eine Gattung zu essen erlaubt, die nämlich, welche vier Geh- und zwei Springfüsse haben, also die Heuschrecken, von denen vier Hauptarten angegeben werden: alles übrige ist unrein. (Lev. 11, Deut. 14.)

Die Frage worauf sich dieses Gebot gründe, ist frühzeitig angeregt und vielfach erörtert worden. Schon die Juden mussten den Ausstellungen der Griechen und Römer gegenüber auf eine Rechtfertigung der väterlichen Satzung bedacht sein. Die Christen alter Zeit hatten das Speisegesetz gegen die dem Alten Testamente feindlichen Häretiker zu vertheidigen, weil diese ihnen dasselbe geradezu als unvernünftig und verächtlich vorhielten. Die genauere Schrifterklärung späterer Zeiten konnte um so weniger von jener befremdlichen Anordnung absehen, als der Inhalt derselben und ihr Verhältniss zum übrigen Gesetze sich immer nicht befriedigend ermitteln lassen wollte. Natürlich giebts da eine beträchtliche Zahl verschiedener Auffassungen und Erklärungen, die über den fraglichen Gegenstand im Laufe der Zeit bis auf die Gegenwart hin geltend gemacht sind. Nur die hauptsächlichsten derselben mögen zu einer geschichtlichen Uebersicht hier angeführt stehen.

Eine der ältesten Ansichten über jenes Gesetz ist, die Unterscheidung erlaubter und verbotener Thiere gründe sich darauf, dass gewisse Fleischnahrung der Seele des Menschen zuträglich, andere ihr nachtheilig sei. So schon Josephus, oder wer der Verfasser der Schrift von den Makkabäern ist *); bestimmter erklären etliche dieser Ansicht zugethane Rabbinen **), der Genuss des Fleisches unreiner Thiere entkräfte die Organe des Verstandes und verfinstere die Seele, dass sie die Wahrheit nicht fassen könne. Zunächst stützt sich diese Ansicht auf den Wortlaut des Gesetzes Lev. 11, 44: *οὐ μιαίνετε τὰς ψυχὰς ὑμῶν* (נַפְשֹׁתֵיכֶם); und man mochte sie um so lieber geltend machen, da von verschiedenen Schriftstellern des Alterthums bereits der Fleischgenuss überhaupt als unangemessen und die Verstandesthätigkeit beeinträchtigend bezeichnet war ***),

---

*) c. 5. *ὁ τοῦ νόμου κτίστης τὰ μὲν οἰκειωθησόμενα ἡμῶν ταῖς ψυχαῖς ἐπέτρεψεν ἐσθίειν, τάδε ἐναντιωθησόμενα ἐκώλυσε σαρκοφαγεῖν.*

**) Vergl. die Stellen in Eisenmengers Entdecktem Judenthum II. S. 618.

***) Clem. Alex. Strom. VII. p. 717. *Δοκεῖ Ξενοκράτης ἰδίᾳ πραγματευόμε-*

was man also mit um so grösserem Rechte von den unreinen Thieren behaupten zu dürfen meinte. Allein solche besorgliche Rücksichten auf die Speculation sind dem Mosaismus fremd; auch ist an jener Gesetzesstelle der Ausdruck ‚eure Seele' nicht zu pressen, sondern er steht wie oft für das pron. recipr. ‚euch'; endlich ist's eine offenbare Unmöglichkeit, jenen Unterscheidungsgrund an den einzelnen Thieren nachzuweisen.

Einen grösseren Beifall hat die der obigen entgegengesetzte Annahme, weniger freilich in älterer, als vornehmlich in neuerer Zeit, gefunden, nämlich dass die verbotenen Speisen dem Leibe schädlich seien. Schon Anastasius Sinaita *) († 599) machte darauf aufmerksam, dass die giftigen Thiere untersagt wären. Andere sagen allgemeiner, diätetische Rücksichten seien der Grund jener Vorschrift **), weil das Fleisch gewisser Thiere in dem südlichen Klima der Gesundheit schade. Insonderheit pflegt man hiebei auf die Nachtheile zu verweisen, welche der Genuss des Schweinefleisches zu Wege bringe, „indem bei dem Morgenländer eine entschiedene Disposition zu Hautkrankheiten vorherrscht, diese aber durch eine so fette Speise nothwendig hätte vermehrt und zum Ausbruche befördert werden müssen". ***) — Aber auch diese Begründung des Gesetzes

---

νος περὶ τῆς ἀπὸ τῶν ζώων τροφῆς, καὶ Πολέμων ἐν τοῖς περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου συντάγμασι σαφῶς λέγειν, ὡς ἀσύμφορόν ἐστιν ἡ διὰ τῶν σαρκῶν τροφὴ, εἰργασμένη ἤδη καὶ ἐξομοιουμένη ταῖς τῶν ἀλόγων ψυχαῖς. Ebendaselbst p. 718. wird ein Ausspruch von Androcydes angeführt: *σαρκῶν ἐμφορήσεις σῶμα μὲν ῥωμαλέον ἀπεργάζονται, ψυχὴν δὲ νωχαλεστέραν· ἄθετος οὖν ἡ τοιαύτη τροφὴ πρὸς σύνεσιν ἀκριβῆ.* — Plutarch. de carnium esu I. 6. 5. fin. — Einige philosophische Sekten und strengere Personen enthielten sich auch des Fleischgenusses ganz, vergl. Rhoer ad Porphyr. de abstinent. p. 314.

*) Lib. quaest. 26: *τὰ ἔνια τῶν ζώων χερσαίων τε καὶ ἐνύδρων, πλεῖονα τὸν ἰὸν ἔχοντα, πάντη ἀπηγόρευσε.*

**) So R. Moses Nachmanides zu Lev. 11, 13. — Grotius zu Lev. 11, 3: Multa horum ab Aegyptiis translata causas habent naturales, ex bono vel malo nutrimento. — E. B. Th. Hebenstreit Curae sanitatis publicae exempla I. §. VI. (s. Rosenmüller Schol. in Lev. XI. 1.) — Michaelis Mos. Recht IV. §. 202—204. — Schneider in Henke Zeitschrift f. Staatsarzneik. Band X. p. 267 f.

***) Winer bibl. Realwörterbuch II. S. 514. — Auch vergl. man Rosenmüller bibl. Naturgeschichte II. S. 91 f.

befriedigt nicht, da nicht allein solche Thiere verboten sind, von denen sich möglichen Falls ein Nachtheil für die Gesundheit befürchten liess, sondern auch so manche andere, welche wie heut zu Tage so ehedem als gute und gesunde Nahrung galten. Die Unterscheidungsmerkmale erlaubter und verbotener Thiere setzen einen andern Gesichtspunkt voraus, als hier angenommen wird; denn Niemand wird behaupten, dass diejenigen Landthiere, welche wiederkäuen und gespaltene Klauen haben, allein eine gesunde Fleischnahrung abgeben, oder dass die im Wasser lebenden Thiere, welche keine Schuppen haben, sammt und sonders ungesunde Speise seien. Auch in Betreff des Schweinefleisches ist der diätetische Grund nicht stichhaltig. Es kann mit dem Genusse dieses Fleisches in Palästina keine so grosse Gefahr verbunden gewesen sein, weil, wer nicht durch besondere religiöse Rücksichten abgehalten ward, dort so wenig als in den benachbarten Ländern diese Speise mied. Auch wurden, wie die neutestamentlichen Schriftsteller bezeugen, ganze Heerden von Schweinen im Innern Palästinas gehalten, die sicher nicht allein für den Verkauf ins Ausland bestimmt waren. Somit können dort die Nachtheile des Schweinefleischessens nicht viel grösser gewesen sein, als allerwärts. Ueberdies haben auch die Juden, alter Zeit wenigstens, von jenen Nachtheilen nichts gewusst, sonst würden sie von ihrem Widerwillen gegen Schweinefleisch einen für ihre Gegner befriedigenden Grund anzugeben gehabt und damit die unaufhörlichen Neckereien und Quälereien von Seiten der Heiden und Christen beseitigt haben. Sie konnten aber die Gesundheitsrücksichten nicht geltend machen, weil nicht allein die auswärtigen, sondern ebenso auch die inländischen Gegner, die syrischen und palästinensischen Griechen, ein Antiochus den Abscheu vor *τῆς φύσεως κεχαρισμένης καλλίστῃ τῇ τοῦδε ζώου σαρκοφαγίᾳ* *) unbegreiflich fanden. — Wie sollte auch das Speisegesetz auf Gesundheitsrücksichten beruhen, da es für die Christen aufgehoben wurde (act. 10, 12 f.), und diese Aufhebung in Palästina selbst stattfand!

Besser sind die Erklärungsversuche, bei welchen wenigstens anerkannt ist, dass das Gesetz einen religiösen Grund haben müsse. In der Bestimmung desselben weichen die Ansichten von einander ab. Manche Kirchenväter haben eine antiägyptische Tendenz in

*) Ioseph. lib. de Macc. c. 5.

dieser Verordnung zu erkennen gemeint. Zur Abwehr der Wahrsagerei *) und des Thierdienstes **) seien die von den Aegyptern verehrten Thiere theils zum Opfer oder zur Nahrung der Menschen bestimmt, theils als unrein bezeichnet. — Allerdings findet sich wohl eine Anzahl der heiligen Thiere der Aegypter unter den im hebräischen Gesetze verbotenen, jedoch keineswegs alle. Ein beabsichtigter Gegensatz zum Religionswesen der Aegypter würde sich auch viel bestimmter kundgeben; an diesen ist hier aber überhaupt nicht zu denken, da die Aegypter nicht allein den Unterschied von heiligen und nicht-heiligen Thieren kannten, sondern auch den von reinen und unreinen, und letzterer gerade eine grosse Aehnlichkeit mit dem der Hebräer hat.

Andere legen der Verordnung einen pädagogischen Zweck bei. Gott habe die Israeliten durch die Versagung gewisser Speisen nöthigen wollen, ihn auch bei der täglichen Nahrung vor Augen zu haben ***); oder er habe sie dadurch ihre Freiheit beschränken gelehrt, und zur Mässigkeit und Enthaltsamkeit angeleitet. †) Die Voraus-

---

*) Origenes contra Cels. IV. c. 93: *πάντα μὲν ἀκάθαρτα ἔφησεν εἶναι τὰ νομιζόμενα παρ' Αἰγυπτίοις καὶ τοῖς λοιποῖς τῶν ἀνθρώπων εἶναι μαντικὰ, ὡς ἐπίπαν δὲ εἶναι καθαρὰ τὰ μὴ τοιαῦτα.*

**) Theodoret. Quaest. in Lev. 1: *θύεσθαι αὐτῷ (ὁ θεὸς) προσέταξε τὰ παρ' Αἰγυπτίων θεοποιούμενα· ἀπὸ μὲν τῶν τετραπόδων μόσχον καὶ τράγον καὶ πρόβατον· ἀπὸ δὲ τῶν πτηνῶν τρυγόνα καὶ περιστερῶν νεοττούς· οὐκ ἀγνοοῦμεν οὖν, ὅτι καὶ ἄλλα πολλὰ ἐθεοποίουν Αἰγύπτιοι· ἀλλὰ τῶν θεοποιουμένων τὰ ἡμερώτερα ταῖς θυσίαις ἀπένειμε. τὰ ἄλλα δὲ, ἀκάθαρτα προσηγόρευσεν, ἵνα τὰ μὲν ὡς ἀκάθαρτα βδελυττόμενοι μὴ θεοποιήσωσι, τὰ δὲ ὡς θύοντες μὴ θεοὺς ὑπολάβωσιν· ἀλλὰ μόνον προσκυνῶσι τὸν ᾧ ταῦτα προσφέρεσθαι χρή.* Aehnlich Basilius, orat. VI. p. 34. (Opp. ed. Paris. 1622.)

***) Iustin. dial. c. Tryph. 20: *βρωμάτων τινῶν ἀπέχεσθαι προσέταξεν ὑμῖν, ἵνα καὶ ἐν τῷ ἐσθίειν καὶ πίνειν πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχητε τὸν θεὸν, εὐκατάφοροι ὄντες καὶ εὐχερεῖς πρὸς τὸ ἀφίστασθαι τῆς γνώσεως αὐτοῦ.*

†) Tertullian. contra Marc. II. 18: Si lex aliquid cibis detrahit et immunda pronuntiat animalia, quae aliquando benedicta sunt, consilium exercendae continentiae intellige et frenos impositos gulae agnosce. — Novatian. de cibis Iud. 4: ut multa a Iudaeis ciborum genera tollerentur, immunda multa sunt dicta: non ut illa damnarentur, sed ut isti coercerentur servituri uni deo, quia ad hoc assumptos frugalitas decebat et

setzung, dass es in dem Gesetze nicht sowohl auf die Speise selbst als vielmehr auf eine Anweisung oder Belehrung, die durch die Speisebeobachtung vermittelt werden sollte, abgesehen sei, musste vor allem die allegorische Auslegung begünstigen, welche die Väter mitunter auch noch neben andern Deutungsversuchen angewendet haben. Die unreinen Thiere ständen als Abbilder einer Reihe von Fehlern, die man solle verabscheuen lernen. So sei im Habicht und Geier die Raubsucht verworfen, im Schweine die Unreinlichkeit, im Hasen die Furchtsamkeit, in der Nachteule die lichtscheue Unwissenheit u. s. w. Die reinen Thiere stellten Tugenden vor, das Wiederkäuen bezeichne das stete Zurückgehen des Geistes auf die vernommenen Wahrheiten oder die immerwährende Beschäftigung mit dem Worte Gottes; das andere Merkmal, gespaltene Hufe haben, sei ein Bild des Unterscheidens zwischen dem Guten und Bösen, oder des sichern Einherschreitens auf dem Wege der Gerechtigkeit, u. a. *) —

Oder man sah darin eine grundsätzliche Absonderung der Israeliten von allen übrigen Völkern. Gott habe sie zu einem eigenthümlichen Volke machen wollen, und ihnen zu dem Ende auch eigenthümliche Gesetze, gottesdienstliche Zeiten, Oerter, selbst eine besondere Kleidung vorgeschrieben, ihnen in gleicher Absicht auch besondere Speise zugewiesen, und gewisse Thiere, die bei andern Völkern geschätzt gewesen, verboten; damit sie durch alle diese Dinge, als besondere Kennzeichen ihrer Gottangehörigkeit, von den übrigen Völkern ausgesondert dastünden, wie denn letztere auch wirklich die Israeliten als ein fremdes und eigenthümliches Volk betrachtet hätten. **) —

---

gulae temperantia, quae semper religioni deprehenditur esse vicina. — Ad coercendam ergo temperantiam populi remedia sunt quaesita. — Constitut. apost. VI. 20. — Clemens Alex. Paedag. I. 1.

*) Betreffende Stellen aus Philo, Aristeas, Barnabas, Origenes, Clemens Alex., Novatianus, Cyrillus Alex., Theodoret sind in Spencer de legg. Hebr. rit. (Tubing. 1732) p. 119. 127. angeführt.

**) So Spencer a. a. O. p. 121. Gott habe gewissermassen mit folgenden Worten das Gesetz gegeben: „Vos solos e mundi gentibus elegi, et legibus, ritibus, oraculis, beneficiis, et privilegiis plane singularibus, claros et conspicuos feci: vestrum itaque fuerit, iumentum mundum ab immundo in epulis vestris separare, ut vos e gentium colluvie separatos vos ipsi sentiatis —. Vobis peculiaria cultus tempora, loca, ritus, vestes etiam praescripsi peculiares; ut per ea omnia, tanquam symbola peculiaria, testatum faciatis, vos Deo eximio et naturae suae excellentia

Doch so viel möchte wohl ohne weiteres vorausgesetzt werden dürfen, dass die vom Gesetze vorgeschriebenen und so nachdrücklich eingeschärften Beobachtungen eine andere Bestimmung gehabt haben, als dass sie nur zu äusserlichen Kennzeichen und Absond rungsmitteln dienen sollten. Jene Annahme beruht auf einer unrichtig ausgelegten Textstelle, nämlich auf Lev. 20, 24—26. *), von welcher Spencer bei obiger Deutung ausgegangen ist. Hier ist wohl Israels Absonderung von den Völkern mit Israels Absonderung reiner Thiere von unreinen in Verbindung gesetzt, allein keineswegs in dem Sinne, welchen der eben genannte Gelehrte und Andere darin gefunden haben, dass die Israeliten zu den Reinheitsvorschriften verbindlich gemacht seien, damit sie hiedurch von den Völkern abgesondert würden; sondern vielmehr umgekehrt, weil Gott sie aus den Völkern ausgesondert und zu seinem Eigenthumsvolke bestimmt hat, darum

---

a diis gentium separato nomina tradidisse: eo etiam consilio peculiarem vobis praescripsi cibum, et animalia quaedam apud alios in deliciis habita vobis impura feci, ut illa comedendi ratio genti vestrae propria et ad legis meae praescriptum attemperata, vos gentem mihi uni sacram et separatam indicaret“. — — Tunc temporis enim gentes, pro variis quibus eguerunt beneficiis, numina varia coluerunt; nec facile sciri potuit cui Deo quis nomen aut cultum dederat, nisi more vel ritu aliquo peculiari, tanquam indice, uteretur. (!) — pag. 122. „In vestris etiam moribus et cibis *τὶ περισσόν*, aliquid eximium apparere volo; ut vos gentem *ἀφωρισμένην*, et mihi uni devotam indicetis“. — pag. 125. Aus der Stelle Lev. 20, 24—26. erhelle, „summi legislatoris intentionem fuisse, ut illa ciborum discretione, Iudaeos non tantum politice sed et physice a caeteris gentibus separaret.“ Nach ihm Rosenmüller (Schol. in Lev. XI.), der zwei Gründe für das Speisegesetz annimmt: „Prima causa illarum legum erat, ne Hebraei in consortium aliarum gentium venirent, — — ne earum idololatriam et perditos mores adsciscerent.“ Als zweiten Grund gilt ihm der diätetische. — Man sehe auch Michaelis Mos. Recht. IV. §. 203., und Schneider a. a. O. p. 266.

*) „Ich bin Jehova, euer Gott, der euch ausgeschieden (הִבְדַּלְתִּי) aus den Völkern, und unterscheidet (וְהִבְדַּלְתֶּם) zwischen dem reinen Vieh und dem unreinen und zwischen dem unreinen Vogel und dem reinen, dass ihr euch nicht abscheulich machet mit Vogel und allem, was auf der Erde kriechet, was ich euch ausgeschieden (הִבְדַּלְתִּי) als unrein. Und seid mir heilig, denn ich bin heilig, ich Jehova; und ich habe euch ausgeschieden (וָאַבְדִּל) aus den Völkern, mein zu sein.“

sind sie, wie überall so auch in ihrer Nahrung zur Reinheitsbeobachtung verpflichtet. — Auch das ist nicht richtig, dass den Israeliten eigenthümliche Speisen vorgeschrieben seien, denn die als rein bezeichneten Thiere: Rinder, Schafe, Ziegen u. s. w. sind von jeher die gewöhnliche Fleischnahrung aller Völker gewesen. Allerdings haben die Juden in den Kreisen, worin sie später lebten, durch ihre Scheu vor Verunreinigungen und namentlich durch ihre Besorglichkeit im Umgange mit Andern vielfachen Anstoss erregt, und sind, weil sie für ihre übrigen Mitbürger als die ἄμικτοι, ἀσύμφυλοι, ἀκοινώνητοι dastanden, bald mehr gehasst, bald mehr verachtet worden; allein dies war grossentheils eine Folge ihrer Stellung zum Auslande, weil den Völkern, unter deren Herrschaft sie in späterer Zeit kamen und in deren Städten sie sich niederliessen, derartige Beobachtungen fremd, und daher das exclusive Verhalten der Juden eben so unerklärlich als widerwärtig war. Für Griechen und Römer hatten die Juden wohl ganz eigenthümliche und Anstoss erregende Satzungen, — keineswegs aber im Allgemeinen, namentlich nicht in Betracht der Ostvölker.

Daher hat es auch nicht an der entgegengesetzten Ansicht gefehlt. Wie verkehrt, hören wir von einer andern Seite ausrufen, ist die Meinung, dass durch jene Speisegesetze u. s. w. das Volk abgesondert werden sollte, da es darin gerade den übrigen alten Völkern gleichgestellt wurde! *) Nichts weniger als eigenthümlich ist dieser Kreis von Bestimmungen; er ist nicht einmal ursprünglich bei den Hebräern heimisch, sondern vom Auslande entlehnt, da er auf Anschauungen beruht, die dem Hebraismus fremd sind. Kurz, in der Zendreligion findet sich die Aufklärung für alle diese Dunkelheiten. Hierauf hat zuerst Rhode verwiesen. Die Begriffe von Rein und Unrein in der Körperwelt beruhten auf der Annahme einer ursprünglichen Verschiedenheit in der Schöpfung, welche eines Theiles von einem guten, anderen Theiles von einem bösen Schöpfer herrührte. Alles von Ahriman ausgegangene war unrein, und Ormuzd ein Gräuel; die Berührung eines ahrimanischen Körpers machte den Menschen eben so unrein, als die Begehung einer ahrimanischen That. Darin liege der Schlüssel einer Menge sonst nicht zu beantwortender Fragen, und die Möglichkeit, das eigentliche Räthsel fast

*) Rhode die heilige Sage u. s. w. des Zendvolks. 1820. S. 455.

aller Religionen des Alterthums zu lösen. *) Gleicherweise wie das ganze Ceremonialgesetz Zoroasters auf den Begriffen einer reinen und unreinen Schöpfung beruhe, und deshalb körperliche Unreinheit ebenso strafbar und verabscheuungswürdig in den Augen Ormuzds, des Heiligen, sei als moralische Unreinheit der Seele, so gründe sich auch das mosaische Ceremonialgesetz auf dieselben Voraussetzungen; und man könne das ganze Gesetz nicht richtig auffassen, wenn man nicht bei dessen Erklärung von obigen Begriffen ausgehe. Wenn Moses (Lev. 11, 43—45) sage: „Macht eure Seelen nicht zum Scheusal und verunreinigt euch nicht an ihnen (den unreinen Thieren), dass ihr euch besudelt, denn ich bin der Herr euer Gott, darum sollt ihr euch heiligen, dass ihr heilig seid, denn ich bin heilig; und sollt nicht eure Seelen verunreinigen an irgend einem kriechenden Thier, das auf Erden schleicht, denn ich bin der Herr, der euch aus Aegypten geführt hat, dass ich euer Gott sei, darum sollt ihr heilig sein, denn ich bin heilig", so sei hier ebenso wie im Vendidad eine Verunreinigung des Körpers durch ein unreines Thier zugleich als eine Verunreinigung der Seele aufgefasst, und Reinheit des Körpers und der Seele mit Heiligkeit gleichbedeutend angesehen. **) Ganz unläugbar, bemerkt Rhode weiter, ist aus obigem Gegensatz und der völligen Gleichschätzung der (körperlichen) Unreinheit und der (geistigen) Unheiligkeit, dass man jenen verbotenen Thieren eine wirkliche Unreinheit ganz im Sinne Zoroasters zuschrieb, welche sich dem Menschen nach Seele und Körper mittheilen konnte, und ihn in den Augen Jehovas ebenso zum Scheusal machte als in den Augen des Ormuzd. Woher, fährt Rhode fort, muss man aber fragen, hatte Moses die Idee einer an sich unreinen Schöpfung, welche Jehova so verabscheute, dass ihm der Mensch durch blosse Berührung derselben nach Seele und Körper zum Scheusal werden konnte? Konnte diese Idee überall entstehen, wenn Jehova allein Schöpfer war? Setzt hier das Gesetz Moses nicht die Kenntniss des Zoroastrischen Gesetzes voraus? — Dass dieses wirklich stattgefunden, oder, was auch ein möglicher Fall sei, dass Moses mit jenem Gesetzgeber aus einer Quelle geschöpft habe, sucht der Verfasser weiter durch Vergleichungen zu erweisen. Jedenfalls sei der Dualismus die Grundlage dieser Satzung.

---

*) Rhode a. a. O. S. 214 f.

**) Rhode a. a. O. S. 451.

Auch Dr. Bleek ist nicht abgeneigt den Unterschied zwischen Rein und Unrein aus Vorstellungen herzuleiten, welche dem Mosaismus nicht angehören. Dieser verdienstvolle Gelehrte spricht an einer Stelle seiner Beiträge zu den Forschungen über den Pentateuch *) auch andeutungsweise über den Gesichtspunkt, von dem die Gesetze über levitische Reinheit und Unreinheit Lev. 11—15 zu betrachten seien. Obwohl er die Meinung ablehnt, dass der hebräische Gesetzgeber seine Bestimmungen aus dem Zend entnommen habe, so hält er es doch „für sehr wahrscheinlich, dass ursprünglich die bestimmte Unterscheidung zwischen den reinen und unreinen Thieren von einer solchen Vorstellung ausgegangen ist, oder damit in Zusammenhang gestanden hat, als wir noch im Zend antreffen, dass die eine Klasse das Erzeugniss eines bösen Princips (oder mehrerer bösen Wesen) sei.“

Bohlen dagegen schliesst sich unbedingt der Rhodeschen Ansicht an. „Was diese Unterscheidung der reinen und unreinen Thierwelt betrifft“, bemerkt er zu Gen. 7, 2., „so reichen alle Erklärungsweisen der älteren Dogmatiker nicht aus, um sie befriedigend zu erklären, denn ein bloss polizeiliches oder diätetisches Gesetz kann nicht stattfinden, insofern Thiere verboten sind, welche auch in den heissesten Klimaten sehr gesucht werden, wie Kameel, Haase, Schwein und Aal; auch spricht schon dagegen die willkürliche und sonderbare Eintheilung der Thiere mit gespaltenen und ungespaltenen Hufen, in wiederkäuende und nicht-wiederkäuende, wobei durch Unkunde noch Fehler unterlaufen; eine blosse Abneigung genügt auch nicht, weil man durch den Genuss der verbotenen Thiere seine Seele zum Scheusal machte (Lev. 11, 43), worin der religiöse Abscheu ausgesprochen ist; die Blasphemie von Warburton (Göttliche Sendung Mosis II. S. 497) u. A., dass Jehova sich dabei nach den menschlichen Vorurtheilen gerichtet, ist selbst wohl keinem Hebräer eingefallen; und der Grund von Michaelis (Mos. Recht IV. S. 193), als hätte dadurch das Volk von andern sich absondern sollen, hält nicht Stich, weil eben durch dieses Gesetz die Israeliten mit den Aegyptern, die das Schwein verabscheuten (Herod. 2, 47. 4, 186) und besonders mit den Persern auf Eine Stufe erhoben wurden. Hier aber motivirt die Zend-Avesta ein solches Gesetz vollkommen,

---

*) Stud. u. Krit. 1831. S. 497. f.

denn die verbotenen Thiere gehören zu Ahrimans Schöpfung und der Mensch ist nur auf die Geschöpfe des Ormuzd angewiesen."

Sehen wir genauer zu, wie es sich mit Rhode's Ansicht verhält. Dieser Gelehrte geht davon aus, dass Rein und Unrein dasselbe wären im Mosaismus wie im Zend. Reinheit sei ein Begriff mit Heiligkeit, Unreinheit mit Unheiligkeit. Wir geben zu, dass dieses möglichen Falles aus Stellen, wie jener von Rhode zu Grunde gelegten, Lev. 11, 43—45. gefolgert werden könne; würden aber von jedem Andern, der solche Folgerung machte, glauben müssen, dass er das mosaische Gesetz wohl nur oberflächlich kenne. Denn für den, welcher sich darin einigermassen heimisch gemacht hat, möchte eine Verwechslung jener Begriffe wohl kaum möglich sein, da fast auf allen Seiten des Gesetzes Rein und Heilig sorgsam auseinandergehalten werden. Kein Unterschied sollte sein zwischen einem reinen und heiligen Israeliten, zwischen reinem und heiligem Geräthe, zwischen reiner und heiliger Speise, zwischen reinem und heiligem Orte u. s. w.? Ist doch der Tod darauf gesetzt, wenn ein gemeiner, reiner Israelit, der nicht heilig ist, zum Heiligen naht; denn damit entweiht er das Heilige! Doch wir wollen hiebei nicht verweilen, da die Rhodesche Voraussetzung und Basis seiner Folgerungen augenfällig unrichtig ist. Im Zend ist wohl Rein und Heilig ein und dasselbe, im Mosaismus aber von einander verschieden. So gewiss auf der einen Seite das Heilige stets rein und das Unreine stets unheilig ist; so ist doch eine reine Person noch keine heilige, und ein reines Thier noch kein heiliges. Das mosaische Gesetz weiss durchaus nichts von heiligen Thieren und kann solche nicht anerkennen; es weiss nichts davon, dass eine Thierklasse Jehova angehöre, eine andere ihm nicht. Alles vielmehr ist sein, was lebt und überhaupt da ist. Die Unterscheidung des Reinen vom Unreinen ist allein des Menschen Sache; nirgend aber ist gesagt, dass für Gott dieses Thier rein, jenes unrein sei; nirgend auch nur die leiseste Spur zu finden, dass Etwas in der Welt von einem andern, als dem einigen und heiligen Gotte seinen Ursprung habe. Sonach steht die Sache ganz anders im Zend als im Mosaismus. Rein und Unrein hat in den beiderseitigen Systemen einen andern Begriff und eine andere Herleitung. Ebenso wenig stimmt auch, im Allgemeinen betrachtet, dasjenige, was hier und dort als rein und unrein bezeichnet wird, mit einander überein. Im Zend ist die gesammte Natur unter die beiden Principe vertheilt. Ahriman hat sich in alles, was

da ist, gemischt, und allen Schöpfungen des Ormuzd seine Schöpfungen zur Seite gesetzt. Wo findet sich aber im Mosaismus eine derartige Ansicht? Die Unterscheidung des Reinen und Unreinen hätte doch durchgeführt sein müssen, wenn die Hebräer einen Dualismus in der Schöpfung ursprünglich oder späterhin angenommen hätten. Hier aber beschränkt sich der Gegensatz von Rein und Unrein auf ein sehr kleines Gebiet; von wem soll das Uebrige herstammen, von Jehova oder dem andern Gott? Jeder Dualismus verlangt nothwendig eine Gleichstellung beider Principe. Doch hier ist fast allein im Thierreiche jener Unterschied gemacht, und aus demselben eine geringe Minderzahl als rein bezeichnet und den Israeliten zur Nahrung verstattet, alle übrigen Thiere sind unrein. Ist es nun glaubhaft, dass die theokratische Anschauung, welche den Menschen ganz auf den guten Gott verpflichtet, letzterem eine so untergeordnete Stellung bei der Schöpfung angewiesen, und die bei weitem grössere Anzahl der Wesen von irgend einem andern Schöpfergott hergeleitet habe? Auch der Umfang des Unterschiedes ist also in beiden religiösen Gebieten verschieden, und schon dieser verlangt eine andere Deutung und Herleitung dieses Gegensatzes im Systeme des Moses als in dem des Zoroaster. — Ferner ist auch im Einzelnen, was von dem Einen und dem Andern als rein oder unrein, bezeichnet wird, wenig Uebereinstimmung zu finden. Sehen wir von solchen Thieren ab, welche für unrein zu erklären keinem Volke in den Sinn gekommen ist, als da sind Rinder, Schafe, Ziegen, Gazellen, Hirsche, deren einstimmige Reinerklärung also nicht auffallen kann, so herrscht in den sonstigen Bestimmungen, was als rein oder unrein angesehen werden solle, durchweg eine grosse Verschiedenheit. Nach dem mosaischen Gesetze ist unter den vierfüssigen, grösseren Thieren alles unrein, was nicht die beiden Eigenschaften an sich vereinigt: Wiederkäuen und gespaltene Klauen haben. Dieses Merkmal des Reinen findet sich nicht allein nicht im Zend, sondern gerade umgekehrt gehören die Thiere, welche ungespaltene Hufe haben, von denen „das tapfere Pferd das grösste ist, und der Esel das kleinste dieser Art“, und wozu weiter gerechnet werden: Maulthiere, wilde Esel, Meerpferde und andere Gattungen, in die Reihe der reinen Thiere. Gleicherweise sind die rein, welche die Hufe spalten, (ohne Rücksicht aufs Wiederkäuen), darunter das Kameel. Nach dem mosaischen Gesetz sind aber alle diese unrein. Letzteres bemerkt ausdrücklich ferner, dass die auf Tatzen gehenden

Thiere unrein seien. Nach der Zend-Avesta aber ist der Haushund, der Biber, der Fuchs, das Wiesel, das Stachelthier, die Ziebetkatze, ferner Zobel, Hermeline und andere Thiere letzterer Gattung, ferner die Moschusthierarten, der Vielfrass sammt und sonders rein. — Nach dem mosaischen Unterschiede ist eine bestimmte Anzahl von Vögeln unrein, und unter den Fischen alles, was nicht Flossfedern und Schuppen hat. In der Zend-Avesta aber begreift die vierte Gattung reiner Thiere „alle Vögel vom Adler bis auf den Natero, und zur fünften Gattung gehören alle Wasserthiere vom Kar mahi (eine Art Stör) bis Nemede, dem kleinsten.“ Unter den Vögeln werden unter andern namentlich noch als rein hervorgehoben „der hundsartige Vogel, der seine Jungen von der Milch seiner Brüste nährt (Fledermaus) und der Scheba, der in der Nacht fliegt, wie es heisst: es sind zweierlei Schebas erschaffen, nämlich der Hundsvogel und der Meschk-ähnliche Scheba (Kauz)“ *). Moses aber stellt die Adler- und Geierarten, die Fledermaus, den Kauz unter die unreinen Thiere. Ueberhaupt ist, wie man leicht erkennt, die Eintheilung selbst eine völlig verschiedene. Einen andern Gesichtspunkt hatte der persische Gesetzgeber, einen andern der hebräische. — Endlich ist auch die Bestimmung jenes Unterschiedes keinesweges gleich in den beiden Religionssystemen. Im mosaischen wird damit über die Fleischnahrung der Israeliten entschieden, wie auch zu Anfang der betreffenden Verordnung ausdrücklich gesagt ist: „Das sind die Thiere, die ihr essen sollt unter allen Thieren auf Erden“; und ebenso bei der Aufzählung der unreinen Thiere: „das ist euch unrein, und sollt's nicht essen“. Wer aber wollte die Unterscheidung der Thiere in der Zend-Avesta für ein Speisegesetz halten! Der Ormuzddiener soll die seinem Gotte feindlichen Thiere verfolgen, tödten, ihnen schaden, wo er immer kann; die reinen Thiere dagegen, welche gegen Ahrimans Kharfesters geschaffen sind, auf alle Weise pflegen, für ihre Nahrung und Begattung sorgen, sie anrufen u. dergl. Mit jenen Unterscheidsbestimmungen ist also dem Ormuzddiener sein Verhalten zur Thierwelt angewiesen, damit er wie in andern Gebieten so auch in diesem das Reich des Lichts mehre und

---

*) Bun-Dehesch XIV, woselbst ein Auszug aus einem verloren gegangenen, die Classification der Thiere behandelnden Abschnitte der Zend-Avesta gegeben ist. (Kleuker's Zend-Avesta III. S. 82.)

das der Finsterniss zerstören helfe. Was hat aber dieses mit der Bestimmung des mosaischen Gebotes für Gemeinschaft?

Wir haben somit nachgewiesen, dass Ursprung und Wesen, Zweck und Bedeutung des Unterschiedes reiner und unreiner Thiere, ja die Eintheilung selbst eine völlig verschiedene ist im Mosaismus und im Zend. Als das Gemeinsame beider in dieser Hinsicht bleibt also nur übrig: hier wie dort findet sich die Ansicht, dass gewisse Thiere unrein seien. Darf dieser Umstand aber zu der Folgerung berechtigen, Moses habe, was er über den Unterschied der Thiere festgestellt, von Zoroaster entlehnt, oder das mosaische Speiseverbot lasse sich allein aus der Zend-Avesta erklären? Schon aus Obigem geht hervor, dass eine Erklärung der Art vollkommen unrichtig ausfallen müsse; dass sie gerade nicht aus der Zend-Avesta entnommen werden könne. Was soll letztere aber überhaupt hier? Ist denn etwa das Zendvolk das einzige gewesen, welches Rein und Unrein in der Körperwelt überhaupt und im Thierreiche ins besondere unterschieden hat, oder sind es nicht vielmehr alle religiösen Völker des hohen Alterthums? Ist dem aber also, so fragen wir weiter, warum soll denn jener Unterschied dem Mosaismus ursprünglich fremd gewesen sein? Etwa weil er uns fremd ist; weil er unserer Anschauungsweise nicht zusagt, werthlos, kleinlich, einem grossen Gesetzgeber nicht angemessen erscheint? Alles dies berechtigt nicht, das anscheinend Kleine vom Grossen auszuschliessen, und das Missliebige als fremd zu erklären, zumal wenn wir die Stellung und Bedeutung desselben in dem Ganzen des Gesetzes nicht ermittelt haben. Aber an sich ist es nicht befremdlich, dass das mosaische Gesetz zwischen reinen und unreinen Thieren unterscheidet; gerade umgekehrt wäre auffallend, wenn ihm jene dem ganzen Alterthume gemeinsame Unterscheidung des Reinen und Unreinen am Leiblichen vollends mangelte. Behauptet man aber, dass diese Bestimmung vereinzelt dastehe, und auch mit der übrigen Anschauung des Mosaismus unverträglich sei, weil die Annahme eines unreinen Theiles der Natur auf dem Dualismus beruhe; wonach also der Unterschied reiner und unreiner Thiere, aus der dualistischen Vorstellung der hebräischen Ahnen herstammend, sich im monotheistischen Mosaismus erhalten, oder aber hier nicht ursprünglich heimisch, sich von aussenher später eingeschlichen habe, also jedenfalls dem Gesetze fremd sei: so ist hierauf zu erwidern, dass das blosse Vorhandensein eines solchen Unterschiedes um so weniger zur Herleitung desselben aus

dem Dualismus nöthigt, als er auch sonst ausser den Kreisen dualistischer Religionen ebenfalls angetroffen wird; und sodann insonderheit, weil bei jenen Voraussetzungen die deutliche und enge Verbindung übersehen ist; in welcher jene Bestimmung mit andern dem Mosaismus durchaus wesentlichen Gesetzen steht, und daselbst eine nothwendige Stelle einnimmt.

Das Speiseverbot oder das Gesetz über die Unterscheidung reiner und unreiner Thiere Lev. 11. gehört äusserlich wie innerlich der Classe von Bestimmungen an, welche den Gegensatz von Rein und Unrein behandeln. Auf die Opfergesetze folgen im Leviticus die Gesetze über die Unreinheiten. An der Spitze der letzteren findet sich das in Rede stehende Gesetz über die Verunreinigung durch unreine Thiere c. 11., sodann folgt das Gesetz über die Unreinheit der Wöchnerin c. 12., hierauf das über die Unreinheit des Aussatzes an Menschen, Kleidern und Häusern c. 13. 14., über die Unreinheit des Schleimflusses, der Samenergiessung, der weiblichen Reinigungsperiode und des Blutflusses u. s. w. Wie diese Gesetze äusserlich zusammengereiht dastehen, sind sie auch innerlich verbunden. Man betrachte die Schlusssätze der einzelnen Verordnungen. Das Speisegesetz schliesst mit der Hinweisung, es wäre gegeben, „dass man unterscheide zwischen dem Unreinen und dem Reinen" 11, 47.; in ähnlicher Weise das Gesetz über den Aussatz, welches dazu da sei, „dass man bestimmen könne, wenn etwas rein, und wenn etwas unrein sei" 14, 57. Beide sind damit als coordinirt und in dieselbe Reihe von Bestimmungen gehörig bezeichnet. Gleicherweise wird am Schlusse sämmtlicher Reinheitsverordnungen auf den Anfang derselben zurückverwiesen, und, um alles Einzelne zum Ganzen zusammenzufassen, bemerkt: „So beachtet alle meine Satzungen und alle meine Rechte und thut sie, — — ich bin Jehova euer Gott, der euch ausgeschieden hat aus den Völkern; und unterscheidet zwischen dem reinen Vieh und dem unreinen, und zwischen dem unreinen Vogel und dem reinen, dass ihr euch nicht abscheulich machet mit Vieh und Vogel und allem, was auf der Erde kriechet, was ich euch ausgeschieden als unrein. Und seid mir heilig, denn ich bin heilig, ich Jehova; und ich habe euch ausgeschieden aus den Völkern mein zu sein." Lev. 20, 22—26. Absichtlich ist da am Ende des letzten Gebotes über Rein und Unrein auf die Unterscheidung der Thiere, das erste Gebot in dieser Reihe, zurückgeblickt, damit man die Verbundenheit und Einheit derselben erkennen solle. Einerseits ist hieraus klar, dass es

sich bei der Verwahrung vor unreinen Thieren keinesweges um ein äusserliches, diätetisches Speiseverbot handelt, sondern dass die Unterscheidung der zu essenden und nicht zu essenden Thiere den theokratischen Gegensatz von Rein und Unrein zu ihrem Grunde hat; wie denn auch, wenn hier bloss auf das leibliche Wohl oder die äusserliche Unzuträglichkeit gewisser Speisen gesehen wäre, unter andern nicht gesagt sein würde: „Das sollt ihr nicht essen, denn ein Abscheu ist es. Machet euch nicht abscheulich durch allerlei kriechendes Gewürm und verunreinigt euch nicht dadurch, dass ihr dadurch unrein werdet“ (Lev. 11, 43. 44.). Wir erkennen hieraus, dass das Gebot auf religiösen Grundlagen stehe; der heilige Gott fordert von denen, die ihm heilig sein sollen, dass sie nicht dieser Bestimmung zuwider sich verunreinigen. Und eine derartige unwerth machende Verunreinigung entsteht räthselhafter Weise auch aus dem Genusse von gewissen Fleischspeisen. — Andererseits sehen wir auch, dass der Unterschied reiner und unreiner Thiere nicht für sich allein dasteht, wie es doch der Fall sein würde, wenn es ein fremdartiger Bestandtheil wäre, der aus einer dualistischen Religion stammend der monotheistischen sich beigemischt habe; sondern es ist vielmehr nur eine Seite des umfangreichen Gegensatzes von Rein und Unrein, der sich weithin durch das mosaische System verzweigt und mit dem innersten Kern desselben enge zusammenhängt. Wollen wir demnach die Bestimmungen über den Unterschied der Thiere richtig auffassen und würdigen, so werden wir dazu allein dann im Stande sein, wenn wir uns den Gegensatz von Rein und Unrein nach Umfang und Inhalt klar gemacht und die Stellung, welche darin jene einzelne Anordnung neben den übrigen einnimmt, erkannt haben.

Die Vorstellungen von Leben und Tod, Bestehen und Vergehen, Sein und Nichtsein sind Hauptmomente in den religiösen Anschauungen des Alterthums. Dem Vergehen aller Dinge gegenüber giebt es ein Bestehen, ein absolutes Sein, welches als solches alle Vollkommenheit in sich vereinigen muss, denn jede Unvollkommenheit trägt eine Verneinung gegen ihr gleiches und ewiges Bestehen in sich; was absolutes Sein hat, muss rein und heilig sein. *) Darum

*) Weil Gott das absolute Sein ist, so kann die Bestimmung dieses Seins

heisst der einige und heilige Gott im Gesetze Mosis schlechthin יהוה der „ist“, das Sein; im Gesetze des Manu: der durch sich selbst Seiende, und ähnlich in andern Religionsgesetzen der Vorzeit. Jehova gegenüber heissen daher die Götzen, welche das Sein nur affectiren, אלילים die Nichtigen, Nicht-seienden. Von Gott hat alles creatürliche Sein und Leben seinen Ursprung. Die Verbundenheit mit ihm ist Gewähr des Daseins; die Trennung von ihm ist eine Trennung vom Leben. Die Entzweiung des Menschen mit Gott, lehrt der Mosaismus, ist eigene That des Menschen. In Freiheit hat der gut geschaffene Mensch gesündigt, und die Sünde hat ihn von Gott und vom Leben geschieden. Das bleibende Denkmal der Sünde in der Welt ist der Tod, welchen Gott auf die Sünde gesetzt hat. Wie das göttliche Bestehen und Sein ein reines und heiliges ist, so ist das Vergehen und Hinsterben des Menschen, als Folge der Sünde, ein unheiliges, unreines. Unrein ist die Sünde und so ist auch die Hauptwirkung der unreinen Sünde an dem leiblichen Dasein des Menschen, der Tod unrein. Wer sich zu Gott und zum Leben berufen weiss, der hat sich rein darzustellen und alles zu meiden, was sowohl der Heiligkeit Gottes zuwider ist: die Gemeinschaft der Sünde, als auch was dem Leben zuwider ist: die Gemeinschaft mit dem Tode und dem Todten, sofern eben letzteres vom unreinen Tode, der Wirkung der Sünde, durchdrungen ist. Tod und Leben

---

von keinem Anderen herrühren; ebensowenig auch die Benennung nach einem andern stattfinden. Daher die andere Bezeichnung Gottes, dass er der sei, der er ist. Exod. 3, 13. „Mose sprach zu Gott: Siehe, wenn ich zu den Söhnen Israels komme, und spreche zu ihnen: der Gott eurer Väter sendet mich zu euch, und sie sprechen zu mir: welches ist sein Name? was soll ich ihnen antworten? 14. Und Gott sprach zu Mose: Ich bin, der ich bin.“ Womit die von Björnstjerna (Theologie und Kosmogonie der Hindus 1843. p. 51) aus den Vedas mitgetheilte Stelle verglichen werden kann: „Die Engel versammelten sich um den Thron des Allmächtigen und fragten mit Demuth, wer Er selbst wäre. Da antwortete Er: Wäre ein anderer als ich, so würde ich mich durch ihn beschreiben. Ich bin von Ewigkeit gewesen, und werde in Ewigkeit sein; ich bin die erste Ursache von Allem, was sich findet, in Osten und Westen, im Süden und Norden, oben und unten; ich bin Alles, älter als Alles, der König der Könige; ich bin die Wahrheit; ich bin der Geist der Schöpfung, der Schöpfer selbst; ich bin Kenntniss, Reinheit und Licht; ich bin allmächtig.“

haben in dieser Vorstellungsverbindung zugleich ethische Bedeutung; das Fliehen des einen und das Anstreben zum andern drückt in sinnlicher Form das Bewusstsein aus, man solle und wolle dem Leben angehören, und zwar diesem nach seiner weiteren, inhaltreichen Bedeutung. Das ausserhalb dieses Kreises liegende ist zu meiden; wer etwas, das vom Tode ergriffen ist, berührt hat, muss sich davon zu reinigen streben, denn ihm haftet das Todte an. Da nun das verunreinigende Todte in näherem oder fernerem Bezuge zum Menschen steht, so wird es eine stärkere oder schwächere Verunreinigung geben. Die Leiche eines Menschen ist als unreiner zu betrachten, als die eines Thieres; denn der Mensch stirbt wegen seiner eigenen Sünde, das Thier aber nicht deshalb, sondern weil in Folge der Sünde des Menschen, die der Urgrund aller Unreinheit ist, alles irdische Leben dem Tode unterworfen ist. Ausser dem Todten selbst wird ferner auch das als unrein und verunreinigend anzusehen sein, was nach der sinnlichen Anschauungsweise des Alterthums als Analogon vom Tode oder Zuständen des Todten erscheint. *) Der Tod führt gewisse Erscheinungen und Veränderungen an dem vormals lebenden Körper herbei, die in einer Auflösung und Zersetzung der äusseren und inneren Bestandtheile ihr Wesen haben. Werden nun gewisse ähnliche Erscheinungen sonstwo an lebenden oder nichtlebenden Körpern wahrgenommen, so betrachtet man sie auch religiöser Seits als in dieselbe Kategorie mit jenen gehörig, und legt ihnen grössere oder geringere verunreinigende Wirkung bei. So ergiebt sich ein

---

*) Combinationen dieser Art sind dem Alterthume eigen. Wenn eine Sache um ihrer auffallenden Eigenschaften willen der Gegenstand einer besonderen religiösen Auffassung geworden ist, so nimmt eine andere, welche die Eigenschaften in gewissem Grade auch an sich trägt, somit an jene lebhaft erinnert, dieselbe religiöse Geltung an und wird wie jene angesehen. Ein paar Beispiele mögen genügen. Jeder geschlechtliche Verkehr war für die Theilnehmer an den Eleusinien verunreinigend; ebenso aber auch die Berührung eines Granatapfels und Stengels, weil man in diesen ein Abbild der Samen- und Zeugungsorgane gewahrte. Porphyr. de abstin. 4, 16. — Nach dem Gesetze des Manu ist alles unrein, was vom menschlichen Körper sich aussondert, Schweiss, Blut u. s. w. Wegen seiner Hinweisung auf diese Secretionen musste das röthliche Gummi, welches die Bäume ausschwitzen, oder von ihnen durch Einschnitte gewonnen wird, mit grosser Sorgfalt von den Brahmanen vermieden werden. Gesetz des Manu 5, 6.

System von zuständlichen Unreinheiten. Die Gradunterschiede sind diese. Die Unreinheit niedrigster Stufe beschränkt sich auf den Gegenstand, woran sie sich findet, ohne sich weiter mitzutheilen; ein höherer Grad ists, wenn die Unreinheit über die Person des Menschen hinaus die unmittelbare Umgebung des Körpers, die Kleider desselben inficirt; höher wieder, wenn sie in Folge unmittelbarer Berührung an Personen und Dinge übergeht; der höchste endlich, wenn die blosse Nähe schon hinreicht, dass sich die Unreinheit auf Personen oder Sachen überleitet, um sich von da aus aufs neue zu verbreiten. Sehen wir weiter, was Verunreinigung annimmt. Nicht jedes und alles unterliegt derselben. Wie die Quelle der Unreinheiten, die Sünde, vom Menschen ausgeht, so ist auch der eigentliche Zielpunkt, wohin sich die Unreinheit überleitet, wieder der Mensch. Allerdings können auch sachliche Gegenstände Unreinheit annehmen und weiter fortpflanzen, doch bemerke man, was für welche dies sind. Nur die Dinge des Lebensbedarfs und der Handthierung, womit man etwas schafft, woraus man isst, worin man lebt und sich bewegt: Wohnung, Geräthschaften des Hauses, Kleidungsstücke, Sättel, Sitze, Betten, Decken, Ofen, Heerd, Nahrungsmittel; — nur diese können Unreinheit annehmen, denn sie stehen mit der Existenz des Menschen im nächsten Bezuge, sind Produkte des Menschen, die zu seinem Leben gehören, und darum musste sich wie auf ihn so auch auf diese die Kategorie von Rein und Unrein erstrecken. Alles übrige von Sachen und alle Thiere und Pflanzen sind für Verunreinigungen unempfänglich; sie bleiben rein, wenn sie auch von einem Leichnam berührt worden sind, oder sonst etwas Unreines an sie gekommen ist. Unreinheit giebts also nur für den Menschen; sie ist bloss subjectiv vorhanden, nicht objectiv, wie im Zend. Nach letzterem gehört sie zur Schöpfung des bösen Gottes und hat objectives Bestehen, nicht allein dem Menschen gegenüber, sondern auch für den guten Gott selbst und seine reine Schöpfung. Nach dem Mosaismus aber ist die Sünde eigene That des Menschen, und wie die Sünde nur vom Menschen da ist, so ist die von derselben hervorgehende Unreinheit nur für ihn da. Auf nichts weiter hat sie irgend eine Bezüglichkeit.

Doch könnte man zweierlei hiegegen einwenden. An etlichen Stellen des Gesetzes wird eine reine Stätte von einer unreinen unterschieden, wonach es scheinen möchte, als nähmen auch Oerter Unreinheit an. Genauer betrachtet, streitet dieses jedoch nicht ge-

gen obige Auffassung. Eine unreine Stätte im Lande, im Felde ist eine solche, worauf etwas Unreines, eine Leiche, ein Aas oder anderes, das Unreinheit mittheilen kann, sich befindet. Sobald das Unreine weggethan ist, hört die Unreinheit des Ortes auf, wie denn auch keine Reinigungen für Fälle der Art vorgeschrieben sind. Der Ort ist nur unbenutzbar für den Reinen, so lange das Unreine darauf ist. Er selbst aber ist nicht unrein geworden, wie etwa Personen und Gebrauchsgegenstände des häuslichen Lebens von Unreinheit angesteckt werden, welche unrein bleiben, bis die Reinigung angewendet ist. Ein freier Platz ist an sich nicht verunreinigbar. Anders ist es mit Gräbern, welche wirklich unrein sind. Ein Grab aber ist ein geschlossener Raum, ist das Haus des Todten. Wird nun eine Wohnung der Lebenden durch einen bloss vorübergehenden Aufenthalt des Todten unrein, so muss natürlich der bleibende Aufenthaltsort des Todten unrein sein. Aber nur der Mensch wird durch Berührung eines Grabes verunreinigt, nichts lebendes oder lebloses sonst. — Zweitens könnte man uns entgegenhalten, dass doch auch heilige Dinge, die der Gottheit angehören, für Verunreinigung empfänglich seien. Ohne hier näher auf das Verhältniss vom Heiligen zum Reinen und Unreinen einzugehen, da dieses gegenwärtig nicht unsere Aufgabe ist, bemerken wir nur, dass die Dinge, welche heilig sind, das Heiligthum und dessen Geräthe, von Gott für Israel geheiligt worden sind. Soll das, worin sich der Israelit im weltlichen Leben bewegt, durchaus rein sein und bleiben, wieviel mehr das, worin er im höchsten Sinne lebt! Das Heilige ist für den Menschen da zu seiner Heiligung; und von dieser Seite ist eine Verunreinigung desselben möglich, nicht aber weil Gotte das Heilige angehört. Denn alles ist Gottes; was er aber für Israel geheiligt und ihm gegeben hat, muss vor Verunreinigung verwahrt bleiben; sonst ist es entweiht und entspricht seiner Bestimmung nicht.

Zur Entfernung der Verunreinigungen sind Reinigungsmittel vorhanden, und diese richten sich nach den Graden jener. Was sonst in der leiblichen Welt gegen Unreinheit im Gebrauch ist, gilt auch gegen die am Leiblichen haftende theokratische Unreinheit als Hauptmittel, nämlich das Wasser, und zwar lebendiges d. h. fliessendes Wasser, welches in seiner Bewegung Leben darstellt, und durch seine Frische und Kühle dem Badenden unmittelbar das Bewusstsein der Lebens-Auffrischung mittheilt. Bei höheren Unreinheitsgraden erhält das Wasser einen Beisatz von Opferasche, und

wird so eine Art heiligen Laugenwassers; für gewisse Fälle wird es auch mit Blut gemischt, dem Träger des Lebens, und mit andern Symbolen der Reinigung in Verbindung gesetzt. Wo in Folge der Unreinheit eine längere Trennung vom Heiligthum, der Stätte des Lebens und Heiles, stattgehabt, da werden den Reinigungsriten auch Opfer beigesellt, um die Wiederherstellung der theokratischen Gemeinschaft zu vermitteln. Zur Reinigung sachlicher Gegenstände dient ebenfalls Wasser; sind dies metallene Geräthschaften, so werden sie mit Feuer gereinigt (Num. 31, 23.); ausserdem werden auch die verstärkten Reinigungsmittel, deren man sich für Personen bedient, gleichfalls für Dinge angewendet.

Indem wir nun zu einer Darstellung der levitischen Unreinheiten übergehen, stellen wir der Uebersichtlichkeit wegen die Classen und Unterarten derselben, wie das System sie giebt, vorauf zusammen, damit wir bei weiterer Verfolgung des Einzelnen um so leichter im Ganzen orientirt bleiben.

A. **Die Unreinheit des Todes**
   a. an Menschen,
   b. an reinen Thieren,
   c. an unreinen Thieren.

B. **Die Unreinheit des Aussatzes**
   a. an Menschen,
   b. an Häusern,
   c. an Kleidern, Zeug- und Lederstoffen.

C. **Die Unreinheit der Ausflüsse**
   a. des שִׁכְבַת זֶרַע,
   b. des זוֹב,
   c. des מְקוֹר דָּם.

A. Die Unreinheit des Todes.

a. An Menschen.

Der Tod, welcher über die lebenden Wesen kommt, sie zerstört und auflöst, ist als Wirkung der Sünde, als Gegensatz zum Leben, wozu der Mensch sich berufen sieht, das Grundunreine für das leibliche Leben. Was vom Tode ergriffen ist oder damit zusammen-

hängt, ist unrein; und von allem Unreinen ist der Mensch im Zustande des Todes das unreinste. Die Wirkung seiner Unreinheit erstreckt sich auf den weitesten Kreis. Alles in seiner Umgebung, was irgend Verunreinigung annimmt, wird durch den Todten, sei es ein natürlich Gestorbener, sei es ein Erschlagener (Num. 19, 16. 18. 31, 19.) unrein. Wer auch nur das Zelt, da ein Todter liegt, betritt, zieht sich eine siebentägige Verunreinigung zu; gleicherweise wer ein Todtenbein von Menschen, oder ein Grab berührt (Num. 19, 18). Auch der Wohnung selbst theilt sich die Unreinheit mit; jedes offene Gefäss, worauf kein Deckel oder Band ist, wird unrein (Num. 19, 15. 31, 22 f.). Die an einen lebenden Menschen übergegangene Todesunreinheit ist noch stark genug, um sich weiter zu verbreiten; jedoch ist sie dann nur geringerer Art. „Alles, was der Unreine anrührt, soll unrein sein; und wer ihn anrührt, soll unrein sein bis an den Abend.“ (v. 22.) Es ist nämlich diese Stufenfolge angenommen: Im Leichname ist die Unreinheit so stark, dass sie auf sieben Tage sich allem mittheilt, was mit ihm zusammenkommt, Sachen und Personen, gleichviel ob letztere die Leiche unmittelbar berührt, oder sich mit ihr nur in demselben geschlossenen Raum befunden haben. Der auf diese Weise Verunreinigte theilt wohl auch weiterhin Unreinheit mit, jedoch nur in Folge unmittelbarer Berührung. Auf der dritten Stufe kann sich die Unreinheit überhaupt nicht weiter verbreiten; sie dauert auch nur bis an den Abend. — Zur Reinigung derer, welche durch Leichname verunreinigt sind, ist ein besonderes Sprengwasser vorgeschrieben, dessen umständliche Zubereitung zu erkennen giebt, wie hoch man die Todesunreinheit angeschlagen habe. Ein einfaches Wasserbad ist nicht zureichend, sondern eine heilige Lauge erforderlich, bestehend aus Wasser und Asche, welche letztere das Residuum eines eigenthümlichen Sündopfers ist, wobei mehrfache symbolische Bezüge auf Reinheit und Leben verbunden erscheinen. *) Mit solchem Laugenwasser ward der durch Todesgemeinschaft Verunreinigte am dritten und siebenten Tage besprengt und entsündigt. Hierauf hatte er sich nebst seinen Kleidern zu waschen, und war am Abende des siebenten Tages rein. Jenes Sprengwasser kam auch an das Sterbehaus und die darin befindlichen Geräthschaften und

---

*) Das hier gemeinte Sündopfer von der rothen Kuh ist trefflich erörtert in Bähr's Symbolik des mos. Cultus II. S. 496 u. f.

Kleidungsstücke, um die daran haftende Unreinheit zu entfernen. — Drohend spricht sich das Gesetz über den aus, welcher die vorgeschriebene Reinigung unterlassen würde. Ob Einheimischer oder Fremdling in Israel, seine Seele soll ausgerottet werden; denn seine Unreinheit bleibt auf ihm, und er verunreinigt das Heiligthum Jehovas. Diese Strafandrohung gründet sich darauf, dass der Verunreinigte als ein todtes Glied an dem Volkskörper betrachtet ward. Verschmähte er das für die Wiederherstellung zum Leben angeordnete Mittel, so blieb er ein todtes Glied der Gemeinde; und dann sollte man ihn auch wegschaffen, denn von der Fortdauer seiner Unreinheit war nur die Weiterverbreitung der letzteren zu erwarten.

Von der Stärke der Todesunreinheit zeugt noch der Umstand, dass das zur Wegschaffung derselben bestimmte Sprengwasser, welches doch als an sich rein zu denken ist, zumal es heilige Opferbestandtheile enthält, dennoch wegen jener Intention auf die Unreinheit verunreinigend für den Reinen ist. Wer es nur berührt, ist bis an den Abend unrein, und muss sich durch ein Wasserbad reinigen; wer die Reinigungssprengung vollzieht, also das Wasser länger berührt, soll ausser seinem Körper auch seine Kleider waschen. Ja selbst die ursprüngliche Gewinnung der Asche, welche für die vorkommenden Reinigungsfälle bereit gehalten wurde, war von Seiten der obwaltenden Tendenz ebenfalls verunreinigend. Der Priester, welcher dabei zu fungiren hatte, musste, ehe er von der ausserhalb des Lagers vollzogenen Handlung in die Gemeinde zurückkehrte, seine Kleider und seinen Leib mit Wasser waschen, und war unrein bis an den Abend (Num. 19, 7.); gleicherweise, der die Opfer-Kuh verbrannt hatte (v. 8.). Daran haben wir auch ein Beispiel, dass die blosse Hinweisung einer Handlung oder einer Sache auf etwas sehr Unreines diese selbst bis zu einem gewissen Grade unrein macht.

Damit aber ist die Verunreinigung durch Todte im Allgemeinen so wenig eine Sünde, als irgend eine zuständliche Unreinheit, welcher der Körper naturgemäss unterworfen ist. Umgekehrt wäre es eher eine Sünde, aus blosser Scheu vor der Verunreinigung sich den Verpflichtungen gegen theure Verstorbene zu entziehen. Aber dennoch bleibt die Todesgemeinschaft etwas so Disparates mit dem Berufensein zum Leben und zur Gemeinschaft mit dem lebendigen und heiligen Gott, dass es nicht an besonderen und geschärften Bestimmungen für solche Personen mangelt, welche, sei's durch göttliche Erwählung, sei's durch freie Selbstbestimmung, in ein näheres Ver-

hältniss zu Jehova getreten sind. Vor allem sollen die Priester, auf deren Haupte das Salböl ihres Gottes ist, den Unterschied von Rein und Unrein aufs schärfste beobachten. Auf jegliche Verunreinigung ist für den Fall, dass sich jemand in seiner Unreinheit zum Heiligen naht, die Strafe der Ausrottung gesetzt, denn damit entweiht man sich und den Namen Gottes (Lev. 22, 1—9.). In Rücksicht auf diese Gefahr sollen die Priester, wenn sie in die Stiftshütte eingehen d. h. des heiligen Dienstes pflegen, keinen Wein noch irgend ein berauschendes Getränk trinken, damit sie in unversehrter Nüchternheit „unterscheiden können, was heilig und gemein, was rein und unrein ist" (Lev. 10, 9. 10.). Sie würden das Heilige entheiligen, wenn sie es mit Gemeinem und Unreinem in Verbindung setzten. Da nun die Todesunreinheit der Ausgangspunkt aller übrigen Unreinheiten ist, so sollen sich vor ihr die Priester, weil sie heilig sind, überhaupt möglichst verwahrt halten. Als eine nicht unbeträchtliche Volksklasse konnten sie aber nicht jeder unwillentlichen oder willentlichen Verunreinigung durch Todtengemeinschaft entzogen werden. So sollte denn der Priester nur an seinen allernächsten Verwandten, die das erste Anrecht an seine Liebe haben und es darum verlangen können, von ihm gebührend bestattet zu werden, sich ‚verunreinigen' dürfen: an Vater, Mutter, Sohn, Tochter, Bruder und Schwester; an letzterer jedoch nur in dem Falle, wenn sie noch unverheirathet, also noch ohne einen näheren Angehörigen ist, der ihr die letzte Ehre durch Bestattung und Klage erweise; an niemandem weiter, selbst an seinem eigenen Weibe nicht, sonst entweiht er sich. Auch darf er kein Zeichen von Todtentrauer an sich tragen, denn dieses weist auf Todesgemeinschaft und Unreinheit hin. Ist der Priester aber unrein geworden, so ist er damit für die Zeit der Unreinheit auch gemein geworden, d. h. seines priesterlichen Charakters entkleidet, und sowohl vom Amte als dessen Vorrechte, vom Heiligen zu essen, ausgeschlossen (Lev. 21, 1—6.) Für den Hohenpriester gelten ausser den beschränkenden Bestimmungen, welche für die Priester überhaupt gegeben sind, auch noch besondere. „Der soll sein Haupt nicht blössen, und seine Kleider nicht zerreissen, und soll zu keiner Leiche kommen; wegen seines Vaters und wegen seiner Mutter soll er sich nicht verunreinigen; und aus dem Heiligthum soll er nicht herausgehen, damit er nicht das Heiligthum seines Gottes entweihe, denn die Weihe des Salböls seines Gottes ist auf ihm." (Lev. 21, 10—12.)

Ein Gleiches ist der Fall mit dem, welcher sich freiwillig Jehova weihet im Nasiräatsgelübde. Für die Zeit des Gelübdes soll er heilig sein, und deshalb, weil diese Weihe zur Heiligkeit eine ungeforderte, freiwillig übernommene ist, zu einer mehr als priesterlichen Strenge in der Unterscheidung des Reinen und Unreinen sich verbindlich machen. „Er soll sich des Weines und starken Getränkes enthalten; Essig von Wein und Essig von starkem Getränke soll er nicht trinken, und jeglichen Traubenaufguss soll er nicht trinken, und Trauben, frische und trockene, soll er nicht essen. Die ganze Zeit seiner Weihe soll er von allem, was vom Weinstock gemacht wird, von den Kernen bis zur Hülse nicht essen.“ Allerdings ist so wenig vom Essiggetränke als von trockenen Trauben oder gar Kernen und Hülsen eine Berauschung in Folge des Genusses zu befürchten, allein in dem Weine, Weinstock und allem was davon kommt, wird an und für sich eine Hinweisung auf Rausch und Abschwächung der Unterscheidungsfähigkeit erkannt; und um dieser Auffassung willen sind die genannten Dinge dem Nasiräer verboten. Desgleichen „soll er die ganze Zeit, die er Jehova geweihet, zu keiner Leiche kommen. Wegen Vater und Mutter, wegen seines Bruders und wegen seiner Schwester: er soll sich nicht verunreinigen ihretwegen, wenn sie todt sind; denn die Weihe seines Gottes ist auf seinem Haupte.“ Geschieht dieses aber dennoch, z. B. bei einem unvorhergesehenen Todesfalle in seinem Hause, so ist „seine Weihe verunreinigt“; und er hat dann unter andern ein Sündopfer und Brandopfer durch den Priester darbringen zu lassen, dass „er ihn versöhne wegen des, dass er sich versündigt hat an der Leiche“; und muss sein Nasiräat von neuem beginnen. (Num. 6, 1—21.)

b. Die Unreinheit des Todes an reinen Thieren.

Nicht der reine Mensch allein, auch das reine Thier wird unrein, sobald der verunreinigende Tod über dasselbe gekommen ist. Doch ist der Grad dieser Unreinheit nur niedrig, wie man aus der Wirkung derselben ersehen kann. Betrachten wir zunächst den Unterschied zwischen der Unreinheit des Todes an Thieren und an Menschen. Während der natürlich gestorbene und der getödtete Mensch in gleichem Grade unrein ist, so verunreinigt von den Thieren nur das natürlich gestorbene, nicht das geschlachtete. Die Unreinheit pflanzt sich allein bei unmittelbarer Berührung über, und währt bei dem davon Inficirten nur bis an den Abend. Ein Was-

serbad macht wieder rein. Um vieles höher ist, wie wir oben gesehen haben, die Unreinheit, welche sich von einer menschlichen Leiche verbreitet. Weiter bestimmt das Gesetz über die Verunreinigung durch verendete reine Thiere, dass wer solche trägt oder isst, ausser seinem Körper auch seine Kleider zu waschen habe (Lev. 11, 39. 40. 17, 15.). Durch das Tragen nämlich oder Essen ist eine nähere Gemeinschaft mit dem Unreinen eingegangen worden; wonach auch die Verunreinigung stärker ist, so dass sie sich auch den Kleidern, als der nächsten Umgebung des Menschen, mittheilt. Weiter erstreckt sie sich nicht.

c. Die Unreinheit des Todes an unreinen Thieren.

Man möchte vermuthen, die todten unreinen Thiere müssten viel grössere Unreinheit an sich haben, als die todten reinen Thiere. Im Allgemeinen gilt jedoch in Ansehung beider dasselbe. Wer das Aas eines unreinen Thieres berührt, sagt das Gesetz, soll unrein sein bis an den Abend, und wer von ihrem Aase trägt, soll seine Kleider waschen und unrein sein bis an den Abend (Lev. 11, 24. 25. 31. 36.) Auch wird für den, welcher sich unwissentlich an solchen verunreinigt hat und die nöthige Reinigung unterlässt, keine andere Wiederherstellung erfordert, als für den, welcher sich im gleichen Falle befindet in Folge einer unbewussten Berührung verendeter reiner Thiere. In beiden Fällen ist man unrein und verschuldet, wonach also ein Schuldopfer darzubringen ist. (Vrgl. Lev. 5, 2. 3. mit 17, 15. 16.) Ferner verunreinigt auch die Berührung der unreinen Thiere nicht, wenn sie getödtet sind, so wenig als wenn man getödtete reine Thiere oder lebende berührt; nur dann entsteht eine Verunreinigung, wenn man die getödteten unreinen Thiere zu seiner Nahrung verwendet, sie isst.

Auf eine eigenthümliche Weise unterscheidet sich von den übrigen unreinen Thieren eine beschränkte Anzahl derselben aus der Klasse des kleinen Gethieres (שֶׁרֶץ), welche auch namentlich aufgeführt werden. Acht Thiergattungen nämlich, zu welchen das Wiesel, die Maus, der Salamander, das Chamäleon und andere Eidechsenarten gehören, haben eine besondere Intensität der Unreinheit. Während das Aas der übrigen unreinen Thiere nur Personen verunreinigt, theilen diese nicht allein Personen (Lev. 11, 36), sondern auch Dingen ihre Unreinheit mit. Es heisst Lev. 11, 32. f.: „Alles,

worauf eins von diesen todt niederfällt, soll unrein sein, alles Geräthe von Holz, oder Kleider, oder Leder, oder Sack, alles Geräthe, womit man etwas schafft: ins Wasser soll es gethan werden und unrein sein bis an den Abend, und dann ist es rein. v. 33. Und alles irdene Gefäss, in welches etwas von ihnen hineinfällt, alles, was darin ist, soll unrein sein, und es soll zerbrochen werden. v. 34. Alle Speise, die man isset, worauf Wasser gekommen ist, soll unrein sein, und alles Getränk, das man trinket aus solchem Gefäss, soll unrein sein. v. 35. Und alles, worauf von ihrem Aase fällt, soll unrein sein, Ofen und Heerd soll zerbrochen werden: unrein sind sie und unrein sollen sie euch sein. v. 36. Nur Quellen und Cisternen, Wasserbehälter sollen rein sein. — v. 37. Und so von ihrem Aase auf irgend einen Samen fällt, der gesäet werden soll, der ist rein; so aber Wasser auf den Samen gethan ist, und es fällt von ihrem Aase darauf, so sei er euch unrein."

Die verunreinbaren Gegenstände gehören sämmtlich dem Haushalte des Menschen an, es sind Geräthschaften, Kleider, Nahrungsmittel. Was darüber hinaus liegt, bleibt von der Verunreinigung unberührt. Nicht einmal die Wohnung oder metallene Gegenstände sind solcher Ansteckung ausgesetzt. Auch verunreinigt nur die unmittelbare Berührung. Es ist also der Grad dieser Unreinheit, obschon höher als der der todten reinen Thiere, wie der übrigen unreinen, doch immer niedriger als die Unreinheit menschlicher Leichname. Diesem entspricht auch das Verhältniss der Reinigungsmittel. Während jede Reinigung eines vom menschlichen Leichnam Verunreinigten ein Opfer zu ihrer Grundlage hat, reicht zur Entfernung dieser Unreinheit einfaches Wasser aus; und nur dann ist ein Opfer erforderlich, wenn die Reinigung mit Wasser zur rechten Zeit unterlassen ist. (Lev. 5, 2. 17, 15. 16.) — Man sieht, es ist eine Stufenfolge gleichartiger Unreinheiten, die sich nur in Ansehung der Stärke unterscheiden.

Wir wollen noch einige Einzelheiten in obiger Gesetzesstelle betrachten. Der Grund davon, dass irdene Geräthschaften: Gefässe, Oefen, Heerde nach der Verunreinigung zerbrochen werden sollen, ist der, weil sie nicht gereinigt werden können. Die verschiedenen Unreinheitsgrade haben nämlich ihre bestimmten Antidota. Für die in Rede stehende Unreinheit dient das Wasser als Reinigungsmittel, durch welches Alles, was sonst von todten Thieren verunreinigt ist: Menschen, Kleidungsstücke, Geräthe von Holz, Zeug- und Leder-

stoffen wieder rein dargestellt werden kann. Bei irdenen Geräthschaften aber ist dieses nicht anwendbar *), da man Glasur nicht kannte, und somit befürchten musste, dass beim Waschen mit Wasser der anhaftende Unreinheitsstoff, statt entfernt zu werden, nur tiefer eindringen würde. Daher mussten denn die verunreinigten Gegenstände dieser Gattung aus dem Gebrauche weggeschafft und vernichtet werden. Dieselbe Rücksicht ist da wiederzufinden, wo es sich um die einem Geräthe anhaftenden Bestandtheile besonders heiliger Dinge handelt, welche vor jeder Berührung mit Nicht-heiligem verwahrt bleiben müssen. Das irdene Gefäss, worin das ‚hochheilige' Sündopfer gekocht worden, soll zerbrochen werden (Lev. 6, 21.), weil nunmehr Heiliges daran haftet, das davon nicht wieder getrennt werden kann. — In der Verordnung v. 34: „Alle Speise, die man isst, worauf Wasser gekommen, soll unrein sein" — hat man das אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם missverstanden. Schon Luther übersetzt: „so solch Wasser drein kommt", worunter das vorher (v. 32.) erwähnte Wasser gemeint ist, nämlich worin die verunreinigten hölzernen Gefässe, Kleider, Leder u. s. w. gereinigt sind. Ebenso deuten Rosenmüller, de Wette u. a. die Stelle. Allein es ist hier am Orte gar nicht mehr von der Reinigung der Gefässe mit Wasser, sondern von der Verunreinigung anderer Dinge die Rede. Es sind nämlich von v. 32 ab die verunreinbaren Dinge aufgezählt; vorauf stehen die Geräthe von Holz, Kleider u. s. w., welche ins Wasser gethan werden sollen, wenn sie durch das Aas jener Thiere verunreinigt sind; dann folgen v. 33. die irdenen Gefässe, welche zerbrochen werden sollen, wenn etwas von dem Aase hineinfällt; hierauf v. 34. Speisen und Getränke, v. 35. Oefen und Heerde u. s. w. Schon aus dieser Anordnung des Ganzen geht hervor, dass die in v. 34 vorfindliche Angabe: „Alle Speise, die man geniesst, worauf Wasser **) gekommen ist", ausser allem Zu-

*) Jarchi: Destruatur. Quia vas figilinum non mundatur per ablutionem.

**) Dadurch, dass man das Wörtchen ‚solches' hineinträgt, wird der Sinn der Stelle geändert. Die Rabbinen haben diesen Fehler vermieden, dafür aber einen andern gemacht, indem sie das Wörtchen ‚einmal' zufügen. Jarchi: Discimus quod cibus non sit aptus atque idoneus recipiendae immunditiei, donec venerit semel super ipsum aqua, et quod posteaquam semel super illum venit aqua, ipse recipiat immunditiem perpetuam, etiamsi is siccatus sit. Sobald man aber nur einfach den

sammenhange stehe mit jener Verordnung über die Reinigung der hölzernen Geräthe, Kleider u. s. w. (v. 32.): „ins Wasser sollen sie gethan werden.“ Daraus dass zweimal von Wasser die Rede ist, folgt noch nicht, dass beidemal ein und dasselbe Wasser gemeint sei. Es würde auch nicht מַיִם schlechtweg stehen, geschweige ohne Artikel; auch darf schon deshalb nicht an jenes zur Reinigung verwendete Wasser hier gedacht werden, weil zu solcher wie jeder Reinigung fliessendes Wasser gehörte; Bäche aber oder sonstiges Flusswasser, worin man die verunreinigten Dinge thut und wäscht, nehmen keine Unreinheit an, können somit auch keine mittheilen. Der Grund obiger Bestimmung ist vielmehr dieser: gewisse Dinge sind im Zustande der Trockenheit keiner Unreinheit fähig, wohl aber wenn sie feucht sind. *) Wenn es heisst: „Alle Speise, die man isst, worauf Wasser gekommen“, so ist letzterer Beisatz eine Eigenschaftsbestimmung und analog jener in Betreff des Samens v. 37, welcher in Folge einer Berührung vom Aase unrein ist, wenn er mit Wasser angefeuchtet war. Trockener Same aber und trockene Speisen bleiben rein.

B. Die Unreinheit des Aussatzes

a. an Menschen.

Wie sich der Tod mit der Hervorbringung von farbigen, um sich greifenden Flecken auf der Haut des Leichnams (Todtenflecken) zuerst bethätigt, worauf denn die Fäulniss und Auflösung schnell von Statten geht; so auch der Aussatz, jene schreckliche Krankheit des Orients, welche ebenfalls mit Malflecken auf der Haut beginnt,

---

Text wiedergiebt, wie Hieronymus, die Genfer und Engl. Bibelübersetzer gethan haben, so ist der Sinn der Stelle deutlich.

*) Ebenso auch die Zend-Avesta, Vend. Farg. 7. (Kleuker II. 335) Wenn Korn und Heu trocken sind: so werden sie, wenn Todtes darauf fällt, und man nur das unmittelbar Berührte wegnimmt, nicht unrein, sind sie aber grün, feucht, so werden sie unrein. — Eine ähnliche Unterscheidung des Trockenen und Feuchten in Bezug auf Verunreinigung wird auch noch bei den neuern Arabern angetroffen, vergl. Niebuhr Beschreib. S. 40. Note 2.

die Säfte des Körpers zersetzt und ein Absterben und Verfaulen der Glieder bei lebendigem Leibe bewirkt. Eine bedeutsame Analogie ward hierin erkannt, und demgemäss jenem Uebel, das sich als ein Ebenbild des Todes darstellt, eine entsprechende religiöse Beziehung beigelegt. Wie der Todte aus der Mitte der Lebendigen weggeschafft werden muss, damit er diese nicht mit seiner Unreinheit anstecke, so muss auch der Aussätzige, der die Wahrzeichen des Todes an seinem Leibe trägt, aus allem Verkehre mit den Reinen ausscheiden, auch in seinem Aeussern die Merkmale der Todesgemeinschaft kundgeben, und in zerrissenen Kleidern, mit entblösstem Haupte und verhülltem Kinn: Unrein! Unrein! rufen (Lev. 13, 45. 46.). Dergleichen kommt bei keiner Gattung von Unreinen sonst vor, und lässt erkennen, dass die Unreinheit des Aussatzes nur wenig der eigentlichen Todes-Unreinheit nachstehe; ja Josephus (Ant. 3, 11. 3) bezeichnet die Aussätzigen geradezu als *νεκροῦ μηδὲν διαφέροντας*. Darauf weist auch in dem Reinigungsverfahren mit den vom Aussatze Genesenen die Anwendung von Cedernholz, Coccus und Ysop hin (Lev. 14, 4. 6.), welche Bestandtheile in dieser Verbindung sonst nur bei der Reinigung der durch Todesgemeinschaft Verunreinigten vorkommen (Num. 19, 6.). Die Unreinheit des Aussätzigen aber ist um ein beträchtliches stärker, als die an Lebende mitgetheilte Todesunreinheit, wie sich dieses aus dem zusammengesetzteren Reinigungsverfahren und der grösseren Anzahl der hiezu erforderlichen Mittel entnehmen lässt. Der Reinigungs-Ritus zerfällt in zwei Theile, wovon der eine ausserhalb des Lagers, der andere innerhalb desselben vor der Stiftshütte durch einen Priester vollzogen wird (Lev. 14, 1—32.). Jener erstere drückt in sinnlicher Form den Gedanken aus, dem Genesenen sei Leben und freie Bewegung unter den Seinen wiedergegeben. Zwei reine, ‚lebendige‘ (lebensfrische) Vögel heisst der Priester den vormals Aussätzigen nehmen und den einen von diesen in ein irdenes Gefäss schlachten, in welchem sich lebendiges (aus einem Quell, Bache oder Flusse geschöpftes) Wasser befindet. Hierauf nimmt der Priester den andern, nicht geschlachteten Vogel sammt Cedernholz, Coccus und Ysop, den Sinnbildern von Dauer, Leben und Reinheit, taucht alles in die Mischung von Blut und Wasser, und besprengt dann den zu reinigenden siebenmal (Reinheitszahl). Hierauf lässt er diesen Vogel ins freie Feld fliegen, also unter die Seinen in sein Nest zurückkehren. Sodann hat der zu Reinigende seine Kleider zu waschen, sein Haar zu scheeren und seinen Körper

zu baden. Nunmehr ist er rein und kehrt in das Lager zur Gemeinschaft der Seinigen zurück. Der zweite Theil folgt acht Tage später, und versinnbildlicht die Wiederaufnahme in die theokratische Gemeinschaft, da der Jehova-Bund für den Aussätzigen durch seine Todesunreinheit gelöst war. Als eine Vorbereitungszeit auf den achten Tag, an welchem die kirchliche Zurückführung stattfindet, sind die sieben voraufgehenden Tage anzusehen, welche der Mann zwar im Lager, aber doch noch ausser seiner Wohnung zubringen soll. Dieser letztern Bestimmung hat man den Zweck untergelegt, der Geheilte sollte sich nicht vor dem feierlichen Restitutionsacte durch eheliche Beiwohnung verunreinigen; was damit hütet wäre, dass man ihn noch nicht ganz seinem Hause und seiner Familie wiedergegeben hätte.*) Wäre dies aber die Meinung, so würde es sicher auch gesagt sein, zumal dasjenige, was angeblich verhütet werden sollte, der Sache nach durch die Verordnung nicht ausgeschlossen ist. Ueberdies ist eine Forderung der Art in Bezug auf eine nachfolgende kirchliche Feier nirgend weiter im eigentlichen Gesetze anzutreffen und auch dem Systeme desselben fremd.**) Der Inhalt der Bestimmung, dass er im Lager, aber ausserhalb seines Hauses die Tage zubringen solle, ist vielmehr nur dieser, einen Stufenunterschied in der Wiederherstellung zu bezeichnen; der Genesene soll sich in der Gemeinde noch nicht heimisch finden, und das Bewusstsein haben, es fehle ihm noch etwas zu seiner völligen Wiederherstellung. Ist diese eingetreten, so nimmt er auch von seinem Hause Besitz, ist wieder ein Bürger der Gemeinde. Der Zweck der siebentägigen Vorbereitungszeit ist darin zu erkennen, dass man einen, der nur eben von einer grossen Unreinheit frei geworden, sofort in die Nähe des Heiligen zu bringen sich scheute.***) Dasselbe kehrt wieder bei andern Unreinheiten höheren Grades. Erst seiner Reinheit gewiss und sicher sollte der Geheilte vor Jehova treten. Am siebenten Tage folgt eine neue Reinigung: der Genesene

*) So schon der Chaldäer, der Talmud. (Vergl. die Note von Breithaupt zu Jarchi Comm. in Pent. Lev. 14, 8.) und die Rabbinen. — Ebenso auch Bähr Symbolik II. p. 520 f.

**) Ueber diesen Punkt das Nähere später.

***) Aehnliche Rücksichten werden auch ausserhalb des Mosaismus nicht selten angetroffen.

hat all sein Haar abzuscheeren, seine Kleider zu waschen und seinen Körper zu baden. Dieses bezieht sich auf den nachfolgenden Weiheritus, wie es in ähnlicher Art über die Vorbereitung der Leviten zu ihrer Weihe Num. 8, 7 heisst: — „sie sollen das Haar an all ihrem Fleische abscheeren und ihre Kleider waschen, so sind sie rein.“ Am achten Tage wird ein Lamm als Schuldopfer, ein Lamm als Brandopfer, ein Speiseopfer und ein Log Oel dargebracht; der Priester benetzt mit dem Blute des Schuldopfers den Knorpel des rechten Ohres, den Daumen der rechten Hand und den grossen Zehen des rechten Fusses des Gereinigten. Damit ist eine Sühnung der Hauptorgane der äusseren Lebensthätigkeit gegeben. Der erste und äusserste Theil eines Gliedes stellt das Ganze dar. Das Ohr ist Organ des Hörens (שמע, worauf sich das Gehorchen נשמע gründet), Hand und Fuss sind Organe des Handelns und Wandelns. Sie sind entsündigt worden um Jehova anzugehören, seinem Worte folgsam zu sein und in seinen Wegen zu bleiben.*) Auf die Entsündigung folgt die mehr positive Weihe, die Anwendung des Oeles. Jene Stellen des Körpers, woran das Blut des Schuldopfers gekommen, werden mit Oele bestrichen, dem Symbol der Weihe (Gen. 28, 18. 35, 14. Lev. 8, 10. 12. u. ö.), und was sonst noch vom Oele in der Hand des Priesters ist, auf das Haupt gethan.

Da die Reinigung des aussätzig gewesenen eine Wiederherstellung des Lebens, eine Zurückführung in die Volksgemeinschaft, eine Weihe für das theokratische Verhältniss versinnbildlicht, so ergiebt sich, dass all dieses hier erneuerte als vorhin gelöst und aufgehoben durch die Unreinheit des Aussatzes betrachtet wurde. Nicht einmal für Heiden, welche in die Volks- und Religionsgemeinschaft der Israeliten übertraten, war ein Reinigungs- und Weiheritus der Art erforderlich. Man sah den Aussätzigen wie einen von Verwesung Durchdrungenen, den Geheilten wie einen aus dem Tode zum Leben Zurückkehrenden an, der dem Verkehre mit reinen Volksverwandten und der Gemeinschaft mit dem lebendigen und heiligen Gotte aufs neue wiedergegeben wurde. Diese Rücksicht erklärt die Umständlichkeit jener religiösen Gebräuche.

Auffallend ist, dass von der Mittheilbarkeit dieser Unreinheit

*) Aehnliches bei der Weihe der Priester Exod. 29, 20. Lev. 8, 24. 24. Vergl. die sehr gelungene Deutung bei Bähr a. a. O. II. p. 424 f.

nichts vermerkt wird. Es wäre ganz gegen das System, wenn selbige, die doch einen so hohen Grad einnimmt, sich allein auf die Person des Unreinen beschränkt und als nicht weiter verunreinigend angesehen wäre. Warum sollte sonst auch der Aussätzige das Lager seines Volkes verlassen, wie alle ansteckend Unreinen (Num. 5, 2.); warum unrein! unrein! rufen (Lev. 13, 45.), wenn von ihm keine Verbreitung der Unreinheit befürchtet wurde. Ueberdies verunreinigt der Aussatz, der sich an sachlichen Gegenständen zeigt (Lev. 14, 46. 47.), nicht allein Personen sondern auch Dinge, wie vielmehr der Aussatz an Menschen! Die Consequenz des Systemes verlangte hier einen Gradunterschied, entsprechend dem zwischen der Todesunreinheit an Thieren und an Menschen. Nun ist aber dennoch der Punkt mit Stillschweigen übergangen. Es ist eine Lücke des Systemes. Ich glaube jedoch, dass diese Uebergehung nur eine äussere Veranlassung hat. Erstlich handelt allein der Leviticus mit der nöthigen Ausführlichkeit über die theokratischen Unreinheiten. In diesem Buche oder Abschnitte des Gesetzes ist aber der Gesetzgeber in Ansehung des Aussatzes an Menschen zu so mannigfaltigen und weitläufigen Mittheilungen über die Diagnose des Uebels, über das Verfahren mit dem Aussätzigen und über dessen Reinigung nach der leiblichen Wiederherstellung veranlasst, dass mir hierin die Ursache zu liegen scheint, warum er die eine Seite des Uebels, nämlich die Mittheilbarkeit dieser Unreinheit, bei seinen anderweitigen Erörterungen aus den Augen verloren hat. Die spätere Fortbildung des Gesetzes hat mit Recht hier ergänzen zu müssen geglaubt und gemäss der Analogie unter andern richtig bestimmt, dass der blosse Eintritt eines Aussätzigen in ein Haus Alles, was darin befindlich ist, verunreinige. Mischna Kelim 1, 4. Negaim 13, 11.

b. Die Unreinheit des Aussatzes an Häusern.

In dem Gesetze über den Aussatz (Lev. 13. 14.) ist nicht allein der Aussatz an Menschen sondern auch der Aussatz an leblosen Gegenständen erörtert, und zwar durcheinander als handelte es sich hier wie dort um dieselbe Sache. Vorauf nämlich wird (Lev. 13, 1—46.) die Diagnose und Behandlung des Uebels an Menschen besprochen, sodann wird (v. 47—59.) zum Aussatzübel an Kleidern oder Kleiderstoffen, Linnen, Wollenzeug und Leder übergegangen; hierauf folgt (14, 1—32.) die Verordnung über die Reini-

gung des wiederhergestellten Menschen, dann (v. 33—53.) die Diagnose und die Behandlung des Aussatzes an Häusern nebst dem Reinigungsverfahren. Endlich schliesst auch eine gemeinsame Unterschrift das ganze Gesetz über den Aussatz ab (v. 54—57). Vergleichen wir weiter die Diagnose an Menschen mit der an Häusern und Kleidern, die Behandlungsweise und das Reinigungsverfahren in dem einen und andern Falle, so ist alles dieses so auffallend parallel und übereinstimmend mit einander, dass es scheinen will, als haben die alten Hebräer den Aussatz dort wie hier für ein und dasselbe um sich fressende und zerstörende Uebel angesehen, welches sich sowohl an Personen als an Dingen einstellen könne. Wie dem auch sei, jedenfalls sind hier Erscheinungen, die ihrem Wesen nach sehr verschieden sind, unter denselben religiösen Gesichtspunkt gebracht, von welchem wahrgenommen wurde, dass der Mensch, wie er mit den Thieren gemeinsam dem Tode unterliegt, so auch mit den leblosen Dingen gemeinsam dem Aussatze unterworfen sei. Letztere Combination ist dem Hebräer ganz eigenthümlich, wie auch nirgends weiter die Annahme eines Aussatzes an sachlichen Gegenständen angetroffen wird.

Wenn übrigens das Gesetz vom Standpunkte alterthümlich religiöser Anschauung gewisse Erscheinungen an Häusern und Kleidern als einen Aussatz betrachtet und ihnen besondere Wichtigkeit beilegt, so folgt daraus nicht, dass sich dieselben, von jedem andern Standpunkte angesehen, ebenfalls als wichtig und bedeutsam darstellen müssen. Die Verschiedenheit der Anschauungsweise ist es, woher man in andern Kreisen und unter den Juden selbst in späterer Zeit von einem derartigen Aussatze keine Kenntniss hatte; aber es war nicht ein besonderes „Wunder und Zeichen in Israel“, wie die Rabbinen gemeint haben. Im Gesetze selbst wird dieser Aussatz so wenig für etwas ausserordentliches und wunderbares ausgegeben als der an Menschen, vielmehr unter den übrigen Vorschriften, welche mehr oder minder häufig eintretende Unreinheiten betreffen, in der Art abgehandelt, dass man sich darunter nichts eben seltsames und gar ungewöhnliches vorstellen kann. Das angegebene Merkmal: „grünliche oder röthliche Vertiefungen, deren Ansehen tiefer ist als die Wand“ lässt mit ziemlicher Sicherheit errathen, was der Häuseraussatz gewesen sei. Werden nämlich die auf den Wänden sich einstellenden und um sich greifenden Malflecke als grünlich oder röthlich bezeichnet, so ist dabei (nicht etwa an Salpeterfrass, sondern)

allein an pflanzliche Bildungen, flechtenartige Structuren zu denken, wie sich deren auf verwitternden Steinen und stockigen Mauern erzeugen, die Oberfläche an ihrer Stelle zerstören und um ein weniges austiefen. Auch ist die Kruste mancher Lichenen so ausserordentlich dünn, dass sie sich allein als farbige, meist rundliche, zum Theil auch concentrisch sich allmählig ausdehnende Flecken darstellen, die man wie Staub abreiben kann. Hierunter haben etliche Gattungen eine auffallende Aehnlichkeit mit Hautausschlägen; und wie es da ein Genus Spiloma (Flecken) giebt, so führt ein anderes zahlreiches Genus selbst auch den Namen Lepraria. Hiermit sei nicht gesagt, dass gerade diese letztere Gattung die lepra der Häuser bei den Hebräern gewesen sei, sondern nur darauf hingewiesen, dass es unter diesen Bildungen so manche giebt, in denen selbst die neuere Naturbeobachtung eine Erinnerung an Aussatzmale findet. Sonach ist es leicht erklärlich, wie auch die Hebräer einen Aussatz an den Häusern gewahrten, diese Erscheinung bedeutsam auffassten und religiöse Beobachtungen damit verbanden.

Die Unreinheit eines mit dem Aussatze behafteten Hauses ist derjenigen parallel, welche ein vom Tode inficirtes Haus an sich trägt. Alles darin befindliche wird unrein. Darum gebietet der besichtigende Priester, das aussätzige Haus zu räumen, ehe er zur Untersuchung hineingeht, weil er nach der Wahrnehmung des Uebels das Haus für unrein erklärt, und damit zugleich Alles, was es enthält, unrein wird. Man ersieht übrigens auch hier, dass allein religiöse nicht diätetische Gründe obwalten, denn bei letzteren hätte erst die Erklärung des Priesters abgewartet werden müssen, ob das Haus wirklich den Aussatz habe; und bei Befunde desselben hätten die darin befindlichen Dinge jederzeit als nachtheilig und unrein betrachtet werden müssen. So ists aber nicht; vielmehr bleibt alles rein, wie lange und wie nahe es auch den Aussatzmalen gestanden hat, wenn es nur in dem Augenblicke der priesterlichen Erklärung nicht mehr in den Räumen des Hauses ist. Auf nichts anderes also als nur auf die Thatsache selbst wird gesehen; ist diese constatirt, so wird sie der Gegenstand religiöser Auffassung und Beobachtung. Darum sollen v o r der Besichtigung des Hauses die Geräthe desselben herausgeschafft werden; sie bleiben rein, wenn gleich unmittelbar darauf das Haus als aussätzig erkannt ist. — Das Verfahren mit dem aussätzigen Hause ist folgendes. Findet der Priester „das Aussatzmal an den Wänden des Hauses, grünliche oder röthliche Vertiefungen, deren Ansehen

tiefer ist als die Wand“, so verschliesst er das Haus auf sieben Tage und betrachtet es dann aufs neue. (Auf gleiche Weise wird mit aussätzigen Menschen Lev. 13, 5. 6. 21. 27. 31—33., und aussätzigen Kleidern oder Zeugstoffen v. 50. 51. 54. verfahren.) Hat dann der Malfleck um sich gegriffen, so wird das Mauerstück, woran sich der Aussatz zeigt, ausgebrochen und durch neue Materialien ersetzt, aller Bewurf des Hauses abgethan, und ein neuer den Wänden gegeben. Die ausgebrochenen Steine und den abgeschabten alten Bewurf schüttet man an einen unreinen Ort vor der Stadt. Ist somit das Aussatzmal weggethan, das Haus erneuert, und es bricht dennoch der Aussatz wieder aus, so soll das ganze Haus niedergerissen und die Bestandtheile desselben sollen an einen unreinen Ort ausserhalb der Stadt geworfen werden. Das Niederreissen des Hauses ist die Art der Wegschaffung des Unreinen, welche sich hier allein anwenden lässt, nnd entspricht dem Zerbrechen irdener Geräthschaften, Lev. 15, 12. 11, 33, der Oefen und Heerde Lev. 11, 35 in Folge von Verunreinigung. Zerstört aber muss es werden, weil man sich ausser Stande sieht, die Unreinheit zu entfernen. Reine Personen dürfen in der unreinen Wohnung, welche die Zeichen des Aussatzes an sich hat, nicht leben; denn jeder auch nur vorübergehende Aufenthalt darin ist verunreinigend. Wer in das Haus geht, so lange es vom Priester verschlossen ist, wird unrein bis an den Abend (Lev. 14, 46), und hat in dem Falle, wie sich von selbst versteht, obgleich es nicht ausdrücklich bemerkt ist, sich durch ein Wasserbad zu reinigen; wer aber darin geschlafen oder nur gegessen hat, muss auch seine Kleider waschen (Lev. 14, 47.) — Ergiebt es sich jedoch bei der zweiten Besichtigung, dass der Malfleck nicht um sich gegriffen hat, so erklärt der Priester das Haus für rein, „denn das Uebel ist geheilt“. Hierauf vollzieht er genau denselben Reinigungsritus, welcher für den vom Aussatz geheilten Menschen vorgeschrieben ist, ehe letzterer dem Verkehre mit reinen Menschen wiedergegeben wird (Lev. 14, 49—53. vgl. mit v. 4—7.). So wird das Haus ‚entsündigt‘ und ‚versöhnt, dass es rein sei.‘ Es möchte auffallend sein, dass dieser Ritus als eine Entsündigung und Versöhnung *) bezeichnet ist, da doch d r Aussatz, dessen Unreinheit entfernt werden soll, schon an sich nicht als Sünde angesehen wer-

*) Lev. 14, 49. וְלָקַח לְחַטֵּא אֶת הַבַּיִת וג׳, v. 53. וְכִפֶּר עַל הַבַּיִת

den kann, am wenigsten aber der Häuser-Aussatz. Daher entsteht denn die Frage, wiefern hier von einem Entsündigen und Versöhnen die Rede sei. Vorauf bemerken wir, dass das Gesetz die Zustände der Unreinheit in Verbindung mit dem Grunde aller Unreinheit, der Sünde auffasst, und insofern das Unreinwerden als Versündigung betrachtet (Num. 6, 11). Reinigen ist seinem Wesen nach entsündigen; darum heisst es in Ansehung des *Reinigens* (טַהֵר Num. 19, 12. 31, 24) eines durch Todes-Gemeinschaft Verunreinigten: „Er soll sich mit dem Sprengwasser *entsündigen* (יִתְחַטָּא Num. 19, 12. vergl. v. 13. 19. 20. 31, 19.); und von den zum Gottesdienste zu *reinigenden* (Num. 8, 6. 7. 15. 21.) Leviten: sie *entsündigten* sich (יִתְחַטְּאוּ (Num. 8, 21.). Gehört weiter die zu entfernende Unreinheit zu den grösseren, so werden, weil Unreinheiten dieser Gattung einen gesteigerten Gegensatz zur Bestimmung des Israeliten für Reinheit und Heiligkeit bilden und überdies eine längere Trennung vom Heiligthume zur Folge haben, *Opfer* und solche Reinigungsmittel, die Opferbestandtheile enthalten, zur Wiederherstellung erfordert: und insofern handelt es sich hierbei auch um Versöhnung oder Sühnung. So soll die Wöchnerin gewisse Opferthiere dem Priester bringen, „und der soll es opfern vor Jehova und sie *versöhnen* (וְכִפֶּר עָלֶיהָ); so ist sie rein von ihrem Blutgang“ Lev. 12, 7. Nicht minder bedarf auch der zu reinigende Aussätzige der *Versöhnung* Lev. 14, 18—21., ebenso der von seinem ‚Fluss‘ geheilte Mann Lev. 15, 15., und die genesene Blutflüssige v. 30.; denn ihre Wiederherstellung findet unter Opfer statt, und jedes Opfer hat, von allem Uebrigen abgesehen, schon um des dabei angewendeten Blutes willen Lev. 17, 11. die Bestimmung der Sühne. — In ähnlicher Art erklärt sich das ‚Entsündigen und Versöhnen‘, wo es bei der Reinigung lebloser Gegenstände vorkommt; es ist ein Wegschaffen der anhaftenden Unreinheit und ein Wiederherstellen der Gegenstände zum Gebrauche für reine Israeliten. Gleicherweise wie der Altar Jehovas, wenn er durch ‚die Unreinheit der Kinder Israel‘ entweiht worden ist, zu seiner Wiederherstellung *gereinigt* (Lev. 16, 19. 30.) d. h. *entsündigt* (Ex. 29, 36. 37. Lev. 8, 15. 16, 16. 18. 20. 33.) werden muss; so müssen auch die Gebrauchsgegenstände, welche Todes-Unreinheit angenommen haben, „alle Kleider und alle Geräthe von Leder und alle Arbeit von Ziegenhaaren und alles Geräthe von Holz“ durch Sprengungen *entsündigt* werden Num. 31, 20. 23.; und ebenso denn auch ein Haus, welches das Aussatzübel gehabt hat. Es würde sei-

ner Bestimmung, die Wohnstätte für Mitglieder des Jehova-heiligen Volkes zu sein, nicht entsprechen, wenn es von den Wahrzeichen des Todes, die es an sich getragen hat, nicht gereinigt ist. Dazu aber bedarf es desselben Ritus, welcher diese Art Verunreinigungen überhaupt entfernt d. h. desjenigen, der für den geheilten Aussätzigen vorgeschrieben ist. Die Wegschaffung aber der Wirkungen der Sünde und der Aeusserungen des Todes ist ein Entsündigen, und weil hiebei auch Blut in Anwendung kommt, auch ein Versöhnen. Analog ist das Reinigungsverfahren mit einem Hause, welches durch eine Leiche verunreinigt ist. Dasselbe Sprengwasser, wodurch der durch Todesgemeinschaft verunreinigte Mensch entsündigt (Num. 19, 19. 31, 23.) wird, dient auch zur Reinigung der Wohnung und der Geräthe (Num. 19, 18).

c. Die Unreinheit des Aussatzes an Kleidern, Zeugen und Lederstoffen.

„So an einem Kleide", sagt das Gesetz Lev. 13, 47 f., „ein Aussatzübel ist, an einem Kleide von Wolle, oder an einem Kleide von Linnen, oder am Tuche, oder am Zeuge von Linnen oder Wolle, oder an Leder, oder an irgend einer Lederarbeit; und es ist der Malfleck grünlich oder röthlich am Kleide oder am Leder oder am Tuche oder am Zeuge: so ist es ein Aussatzmal und man lasse es den Priester besehen."*) Derselbe schliesst dann das aussätzige Stück

*) Jedenfalls muss dasjenige, was der alterthümlichen Auffassung als Aussatz an linnenen und wollenen Zeugen oder Leder galt, eine gewisse Aehnlichkeit mit den Erscheinungsmerkmalen und der zerstörenden Wirkung des eigentlichen Aussatzes haben, sonst würde es nicht dem letztern als Analogon zur Seite gestellt worden sein. Darum kann der Aussatz an Wollenstoffen nicht, wie Michaelis Mos. Recht IV. 265 f. will, von der sog. Sterbewolle (d. i. die von abgezogenen Häuten gewonnene Wolle, im Gegensatz zu der guten Wolle, welche vom lebenden Thiere abgeschoren ist) hergeleitet werden, denn was hat die Unhaltbarkeit eines aus der Mischung guter Wolle mit Sterbewolle gewebten Zeuges mit den Eigenschaften des Aussatzes gemein? — Jahn Archäol. I. 2. S. 165 vermuthet, eine Gattung Insekten habe diesen Aussatz verursacht, indem sie an die Stoffe sich gesetzt und die Haare davon abgefressen hätten. — Auf Linnen lassen sich diese Deutungen überhaupt nicht anwenden; auch findet man daran solche Zufälle unwahrscheinlich, s. Michaelis in Bert-

auf sieben Tage ein, und sieht hierauf nach, ob das Aussatzmal um sich gegriffen hat. Ist dies der Fall, so wird der Gegenstand, wo-

hold's Journal IV. S. 365 f. (Winer Realw. I. S. 783.). Ebenso wenig ist auch, wie Abarbanel in s. Abh. über den Häuser- und Kleider-Aussatz die Sache auffasst, an angesteckte Kleidungsstücke der Aussätzigen hier zu denken, denn von aussätzigen Personen ist in dem vorliegenden Gesetzabschnitte nicht die Rede, auch haben die inficirten Kleider nicht jene Merkmale, die von dieser Art Aussatz angegeben werden.

Fassen wir die Andeutungen des Textes zusammen, so wird es uns vielleicht gelingen, die Vorgänge, welche das Alterthum an den genannten Dingen als eine Krankheit betrachtete, wiederzuerkennen. Es sind diese: an Zeugen von Linnen sowohl als Wolle und an Lederstoffen bilden sich farbige Flecken, die sich eintiefen, allmählig um sich greifen, und während das Ganze in seinem bisherigen Zustande verbleibt, an ihrer Stelle Zerstörungen anrichten; in Fällen lässt sich das Uebel durch Waschungen mit Wasser entfernen. — Wenden wir uns an die Erfahrung und fragen, ob heutiges Tages dergleichen an Linnen, Wollenstoffen und Leder vorkomme, so wird uns dies einstimmig bejaht. Wenn Leinewand an einem feuchten, gegen den Luftzug verschlossenen Orte längere Zeit liegt, bekommt sie stellenweise farbige, rundliche Flecken, die sich weiter ausdehnen, auf die zunächst liegenden Schichten nach oben und unten verbreiten und das Gebilde an der Stelle allmählig so zerstören, dass es wie Moder auseinanderfällt. Beim Linnen heissen sie ‚Sporflecken'; beim Papier, das dieselben Bestandtheile wie jenes hat und gleicherweise solchen Zufällen unterworfen ist, nennt's der Sprachgebrauch ‚anlaufen'. Feuchtes, über einander liegendes Papier, das dem Luftzuge nicht ausgesetzt ist, bekommt namentlich bei warmer Witterung kleine, runde, nach der Art des Papiers bald röthlich, bald grünlich, meist bräunlich aussehende, an den Rändern stärker gefärbte Flecken, die sich weiter ausdehnen, den oberen und unteren Lagen mittheilen und die Substanz des Papiers nach und nach auflösen und völlig zerstören. Durch rechtzeitige Anwendung des Wassers und anderer Mittel weiss man jene Flecken aus dem Linnen und Papier zu entfernen. Dieselbe Erscheinung zeigt sich unter gleichen Umständen ebenso bei Wollen- wie Lederstoffen. Insonderheit sind die Stockflecken des Leders recht eigentlich ‚eingefressene Vertiefungen'. Die rundlichen Mäler sind farbig: grünlich, röthlich, weisslich, nach der Art der feinen Kryptogamen nämlich, welche sich da gebildet haben; die schadhafte Stelle ist voller Feuchtigkeit, daher auch tiefer liegend als die übrige Oberfläche, schwammig und faul, vergrössert sich allmählig, bis das Ganze ‚abstirbt'. — Sind dies auch Vorgänge, an welchen die heutige Auffassung nichts weniger als einen Aussatz wahrnimmt, so konnten sie

ran der Aussatz ist, verbrannt, „denn es ist ein bösartiger Aussatz“. Findet sich aber das angegebene Merkmal nicht, so wird der Stoff gewaschen und auf andere sieben Tage eingeschlossen. Zeigt sich sodann, dass der Aussatzfleck unverändert geblieben ist, so soll das Stück, obschon der Aussatz nicht um sich gegriffen hat, verbrannt werden, denn „es ist eine eingefressene Vertiefung auf der kahlen Stelle der Rück- oder Vorderseite.“ Ist aber der Malfleck blässer geworden (also der Wasserreinigung gewichen), so soll man den Gegenstand aufs neue waschen, die faule Stelle ausreissen und verbrennen. Brechen aber dennoch dergleichen Flecke am übrigen Stücke aus, so soll man das Ganze verbrennen. Ist dies nicht der Fall, so wird der Stoff aufs neue gewaschen und ist dann rein. — Was nicht gereinigt werden kann, soll also verbrannt werden; was die zunächst anwendbare Art von Wegschaffung solcher Dinge ist, wie die obengenannten sind. Die Wegschaffung aber ist nothwendig, damit die aussätzigen Dinge nicht wieder in Gebrauch kommen und verunreinigen. Das Reinigungsverfahren beschränkt sich hier auf die Anwendung von Wasser, weil jene Gegenstände nur untergeordneter Gattung sind.

C. Die Unreinheit der Ausflüsse.

Ueber den Gesichtspunkt, von dem aus der Hebräer gewisse geschlechtliche Ausflüsse als unrein betrachtet, und über das Verhält-

---

für einen andern Gesichtspunkt als bedeutsames Abbild dieses Uebels erscheinen. Was den Leib verunreinigt, dasselbe gewahrte man auch an Dingen, die zur Decke des Leibes dienen sollten; nämlich jenes befremdliche Eindringen der Verwesung in einzelne Theile eines Ganzen, das als solches noch lange fortbesteht, bis es der allmählig um sich greifenden Auflösung endlich auch erliegt. Die Wahrzeichen des Todes aber, welche sich dort wie hier kund geben, sind unrein. — Man bemerke noch, dass metallene Gegenstände, „das Gold und das Silber, das Kupfer, das Eisen, das Zinn und Blei“ wohl die Unreinheit des Todes nach dem Gesetze Num. 31, 22 annehmen, jedoch dem Aussatze nicht unterliegen; weil die oben bezeichneten Vorgänge, welche als Aussatz an leblosen Dingen aufgefasst wurden, bei den Metallen nicht stattfinden.

niss dieser Arten von Unreinheit zu den voraufgehenden können wir uns nicht eher aussprechen, als bis wir den Inhalt und Zusammenhang der einzelnen hieher gehörigen Bestimmungen ermittelt haben. — Das Gesetz unterscheidet drei Arten unreiner Ausflüsse; wir betrachten zunächst

a. die Unreinheit des שִׁכְבַת זֶרַע.

Das Gesetz Lev. 15, 16—18. verordnet: „Ein Mann, so ihm ein Samenabfluss (שִׁכְבַת זֶרַע *)) entgehet, bade seinen ganzen Leib und sei unrein bis an den Abend. v. 17. Und alles Kleid, und alles Leder, worauf der Samenabfluss kommt, werde mit Wasser gewaschen und sei unrein bis an den Abend. v. 18. Und ein Weib, bei welchem ein Mann liegt mit Samenabfluss, sie sollen sich in Wasser baden und unrein sein bis an den Abend.“ Ist dies ein Gesetz oder sind es zwei; ist v. 18. von demselben Gegenstande wie v. 16. und 17. die Rede, oder ists in Wirklichkeit ein anderer? Diese Frage wird einstimmig von den jüdischen und christlichen Exegeten dahin beantwortet, dass eine Trennung anzunehmen, und namentlich v. 18. auf den Beischlaf zu deuten sei. Dieser verunreinige Mann und Weib bis an den Abend. Sonach sei v. 16. und 17. ein für sich bestehendes Gesetz betreffend die Unreinheit der unfreiwilligen Samenergiessung; und gleicherweise v. 18. ein in sich geschlossenes Gesetz über die Unreinheit des Beischlafes. Der Augenschein lehrt, sagt Dr. Bähr (a. a. O. II. p. 455.), dass die Verordnung v. 18. eine neue, andere als die v. 16. u. 17. ist, wie schon die jedesmaligen Anfangsworte in Vergleich mit v. 2. 19. 25. zeigen. — Genauer zugesehen aber ergiebt sich das gerade nicht. Der Anfang jedes neuen Gesetzes hat seine bestimmte, gleichmässige Form. Es beginnt das Gesetz über die Wöchnerin 12, 2: אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ וגו׳, das über den Aussatz an Menschen 13, 2: אָדָם כִּי־יִהְיֶה בְעוֹר בְּשָׂרוֹ שְׂאֵת וגו׳, das über den Aussatz an Kleidern 13, 47: וְהַבֶּגֶד כִּי־יִהְיֶה בוֹ נֶגַע צָרָעַת, über den Schleimfluss 15, 2: אִישׁ אִישׁ

*) שְׁכָבָה von שָׁכַב سَكَبَ effudit; הִשְׁכִּיב Job 38, 37. effudit vas; سَكْبٌ fluens, שִׁכְבַת הַטָּל die Feuchtigkeit des Thaues Ex. 16, 13. 14., שׁ׳ זֶרַע profluvium seminis. Es hat diese Wurzel שכב fliessen zunächst keine Gemeinschaft mit der gleichlautenden שכב liegen, beiliegen. Die Uebersetzung des שׁ׳ ז׳ durch κοίτη σπέρματος LXX. und semen coitus Vulg. ist ebenso unrichtig als verwirrend.

כִּי יִהְיֶה זָב, über den Samenverlust 15, 16: אִישׁ כִּי תֵצֵא מִמֶּנּוּ ש׳ ז׳, über die Menstruirende 15, 19: וְאִשָּׁה כִּי־תִהְיֶה זָבָה, über die Blutflüssige 15, 25: וְאִשָּׁה כִּי יָזוּב זוֹב דָּמָהּ u. s. w. Die subordinirten Bestimmungen dagegen werden mit אִם, אֲשֶׁר oder sonst wie eingeleitet. Wenn nun der in Rede stehende v. 18. beginnt: וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אִישׁ וגו׳, so ist schon durch die Form angedeutet, dass hier nicht ein neues Gesetz beginne, sondern der vorhergehende Gegenstand weiter besprochen werde, wie übrigens auch die wiederkehrenden Ausdrücke zeigen. Die Masorethen haben daher ganz recht gethan, dass sie v. 16—18. durch kein פ oder ס getrennt, sondern als Ein Gesetz hingestellt haben. Bezöge sich nun v. 18. auf den Beischlaf, so wäre dieser der nächtlichen Befleckung v. 16., und der Befleckung von Kleidern und Leder v. 17. gleichgestellt. Das ist nicht glaublich; nun aber ist dennoch eine gewisse Coordination so augenfällig, dass darüber kein Zweifel sein kann. Nachdem nämlich v. 16. gesagt ist: Jeglicher Mann, dem ein Samenabfluss entgangen ist, der bade seinen Leib u. s. w., heisst es weiter v. 17.: und alles Kleid und alles Leder, an welches der Samenfluss kommt, (וְכָל בֶּגֶד וְכָל עוֹר אֲשֶׁר יִהְיֶה עָלָיו שִׁכְבַת זָרַע) soll mit Wasser gewaschen werden u. s. w., v. 18.: und ein Weib, bei welchem ein Mann liegt mit Samenabfluss (שִׁכְבַת זָרַע), sie sollen sich baden in Wasser u. s. w. Hier ists ganz deutlich, dass Weib, Kleid, Leder in gleicher Kategorie stehen, nämlich als als die von der שִׁכְבַת זָרַע verunreinbaren Gegenstände. Solche Gleichstellung aber macht es unmöglich, dass in v. 18. vom Beischlafe die Rede ist; weil hier nicht das gleiche Verhältniss, sondern ein anderes stattfindet. Nun aber sind sie einander gleichgestellt, weshalb also v. 18. nur von demselben, was v. 16. und 17. gemeint ist, handeln kann, d. h. von dem unwillkührlichen nächtlichen Samenverlust, welcher erstlich den Mann, welcher ihn hat, verunreinigt, zweitens die Kleidungsstücke oder Lagerdecken, die davon berührt werden, endlich drittens das daneben schlafende Weib. — Wer uns entgegenhalten will, dass doch שָׁכַב cum acc. stehe, dass es nahe liege den einzelnen Ausdrücken zufolge gerade den Beischlaf hier gemeint zu finden; den verweisen wir auf die parallele Stelle des unmittelbar darauf folgenden Gesetzes über die Menstruirende. Nachdem von der Unreinheit ihrer Person die Rede gewesen ist, folgt die Bestimmung über ihr Lager, welches durch sie unrein werde, und endlich drittens über den Mann, der bei ihr schläft. Es heisst hier

15, 24: וְאִם שָׁכֹב יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ וּתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו וגו' „und wenn ein Mann bei ihr liegt und es kommt ihre Unreinheit an ihn, so ist er unrein sieben Tage“ u. s. w. Hier steht auch שָׁכַב cum acc., und es liegt eben so nahe an den Beischlaf zu denken, während derselbe doch nicht im entferntesten gemeint ist; denn der Beischlaf mit einer Frau während ihrer Krankheit ist ein fluchwürdiges Verbrechen, worauf die Ausrottung des Mannes und des Weibes gesetzt ist Lev. 20, 18., aber nicht eine Reinigung mit Wasser. Fast ebenso wie dort 15, 24 lauten die fraglichen Worte unserer Stelle v. 18. וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת־זָרַע „Und wenn ein Weib, bei welchem ein Mann liegt mit Samenabfluss“; was denselben Sinn hat, als wenn statt des שכבת ז' stünde: וּתְהִי שִׁכְבַת־זֶרַע עָלֶיהָ, welchen Ausdruck Moses aber deshalb nicht anwendet, weil er ihn in der eben voraufgehenden Zeile schon gebraucht hatte und um so eher abkürzen durfte, da diese Bezeichnung ש' ז' ‚profluvium seminis, Befleckung‘ für seine derzeitigen Leser kein Missverständniss zuliess. Wie hätte er sich auch so ausgedrückt, wenn er die eheliche Beiwohnung bezeichnen wollte, da nach dem Voraufgehenden dieser Ausdruck geradezu anstössig sein musste! Er würde geschrieben haben: אִישׁ כִּי יֵדַע אִשָּׁה וגו' oder אִישׁ כִּי יִתֵּן שְׁכָבְתּוֹ בְּאִשָּׁה, welches der eigentliche Terminus dafür ist. Endlich lese man noch die Unterschrift des ganzen Gesetzes v. 32. 33, wo wie gewöhnlich ein Register der vorauf erörterten Bestimmungen gegeben wird. Kein Wort vom Beischlafe findet sich darin (somit kann von einem besondern Gesetze darüber gar nicht die Rede sein), und was den Samenabfluss betrifft, so ist der Ausdruck augenfällig der Art, dass nur an die v. 16 und v. 17 klar hervortretende Bedeutung desselben gedacht werden kann. Das ist das Gesetz, heissts hier v. 32., über den Flüssigen (הַזָּב) und über den, welchem ein Samenabfluss (וַאֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זֶרַע) entgehet (vergl. v. 16: וְאִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ ש' ז') u. s. w. Luther hat also den Sinn jener Stelle v. 18. vollkommen richtig getroffen, wenn er übersetzt: Ein Weib, bei welchem ein solcher liegt, —; die Vulg. aber mit ihrer Uebersetzung: mulier, cum qua coierit, — die Rabbinen, die älteren und neueren Exegeten und Archäologen, so weit mir bekannt, haben sie sämmtlich missverstanden.

Das nicht unwichtige Ergebniss, welches sich aus Obigem herausstellt, ist sonach dieses, dass hier am Orte, wo sämmtliche geschlechtliche Unreinheiten zusammengeordnet sind, der Beischlaf nicht zu diesen gezählt ist. Und ebenso wenig lässt sich sonst an

irgend einer Stelle des eigentlichen Gesetzes eine ausdrückliche Bestimmung oder auch nur eine Andeutung wahrnehmen, dass von dem Gesetzgeber der eheliche Beischlaf als unrein bezeichnet oder angesehen sei. Man wird uns aber aus der Geschichtserzählung des Pentateuchs die Stelle Exod. 19, 15 entgegenhalten, woselbst von der Vorbereitung auf den Empfang des Gesetzes die Rede ist und gesagt wird: Seid bereit auf den dritten Tag, keiner nahe sich zum Weibe! ferner 1 Sam. 21, 5 f., die Worte des Priesters zu Nobe an David: Ich habe kein gemeines Brod unter meiner Hand, es ist allein heiliges Brod da; wenn die Knappen sich nur der Weiber enthalten haben! desgleichen auch 2 Sam. 11, 4. Wir stellen nicht in Abrede, dass der Referent im Exodus und Buche Samuelis und bekanntlich das spätere Judenthum überhaupt die im Alterthume so weit verbreitete Ansicht von der Unreinheit des Beischlafes getheilt habe; aber wir haben nicht bloss im Allgemeinen das Spätere von dem Aelteren, sondern ins besondere auch in Ansehung des Pentateuchs die Geschichtserzählung von dem uralten Gesetzcodex zu unterscheiden, welcher nebst sonstigen Dokumenten der Vorzeit in jenes Jahrhunderte jüngere Geschichtswerk aufgenommen ist; und namentlich nicht, was sich in diesem von Ansichten und Beobachtungen findet, ohne weiteres als dem mosaischen Systeme angehörig zu betrachten. Je weniger im Gesetze die Ideen und Vorstellungsverbindungen, welche für die einzelnen äusserlichen Bestimmungen die Grundlage bilden, offen zu Tage liegen, desto leichter konnten im Laufe der Zeit, da das geistige Leben eines Volkes immer in Bewegung ist, neue Vorstellungen sich geltend machen und neue religiöse Beobachtungen sich darauf gründen, ohne dass dieses Neue sich gerade immer dem Alten organisch anschliesst. Man betrachte nur vom Systeme der älteren Gesetzgebung aus das Deuteronomium, jene Wiederholung der wichtigeren mosaischen Bestimmungen nach der späteren Auffassung und Anpassung an die damals gültigen religiösen und rechtlichen Beobachtungen: wie bedeutende und mannigfache Abweichungen vom alten Systeme geben sich da zu erkennen! Wer demnach das ursprüngliche mosaische Gesetz in seiner systematischen Einheit und Geschlossenheit würdigen, die in sinnliche Formen gekleideten Reihen von Ideen und Vorstellungen desselben verfolgen will, und insbesondere die Gründe zu erkennen strebt, auf welchen die einzelnen Verordnungen beruhen; der hat wohl zu beachten, dass er den alten Gesetzcodex für sich allein be-

trachte und von Allem geschieden halte, was ausserhalb desselben von Ansichten und Beobachtungen in früherer und späterer Zeit bei den Israeliten sich vorfindet. Was nun den in Frage stehenden Punkt betrifft, so ist jene in der Geschichtserzählung des Exodus vorkommende, also in früher Zeit bereits geltend gewordene Ansicht, dass der Beischlaf unrein sei, nichts destoweniger als eine ausserhalb des mosaischen Systemes stehende zu betrachten. Das ursprüngliche Gesetz erklärt die eheliche Beiwohnung nicht für unrein, und darum ist auch nie und an keiner Stelle die Forderung an den Priester gerichtet, er solle sich zuvor des Weibes enthalten, wenn er zum Heiligen zu nahen und die Sühne zu vollziehen habe. Was er zu vermeiden, und womit er sich zu seinen Functionen anzuschicken habe, das ist sehr bestimmt angegeben: aber es findet sich dort nicht das Mindeste von Verwarnung gegen den Beischlaf. Ebenso wenig in Betreff des Hohenpriesters, weder im Allgemeinen, noch wenn er die höchste und heiligste Sühne am Versöhnungstage vollziehen soll; ebenso wenig in Betreff des Nasiräers, der eine noch höher gesteigerte Jehovaweihe, als die des Priesters ist, über sich genommen hat; ebenso wenig in Betreff des Volkes, wenn es sich an dem grossen Tage zur Sühne seiner Sünden kasteien soll: nirgend ist die eheliche Beiwohnung als ein Hinderniss gegen Weihe, Heiligung, Jehova-Nahen u. s. w. angesehen. Sie ist durchaus rein nach dem mosaischen Gesetze. Ebenso auch in dem von allen religiösen Systemen des Alterthums dem Mosaismus am nächsten stehenden Zend.

b. Die Unreinheit des זוֹב.

Wie שְׁכָבָה bedeutet auch זוֹב (von זוּב fliessen) Fluss, jedoch erscheinen sie in der Anwendung nicht als Synonyma. Mit זוֹב werden drei Arten Ausflüsse von gesteigerter Unreinheit bezeichnet: a) der einer Frau in ihrer Reinigungsperiode, b) der eines Mannes, welcher an der Gonorrhöa leidet, c) der einer Frau, die mit dem Blutfluss behaftet ist. Personen in diesen Zuständen heissen Flüssige זָבִים. Ihre Unreinheit ist gleich stark und mittheilbar an Menschen und Sachen, weshalb auch die Flüssigen von dem Verkehre mit reinen Israeliten ausgeschlossen und aus dem Lager entfernt wurden (Num. 5, 2.).

Die Menstruirende soll sieben Tage unrein sein. Alles worauf sie liegt oder sitzt, auch dasjenige, was sich auf ihrem Lager oder

Sitze befindet, wird ebenfalls von ihrer Unreinheit angesteckt und verbreitet selbige weiter. Die mitgetheilte Unreinheit ist nicht überall gleich, ihr Gradunterschied richtet sich nach dem Ausgangspunkte. Wer ein Geräth auf dem Lager oder dem Sitze der Leidenden berührt (woran also nur eine vermittelte, somit abgeschwächte Unreinheit haftet), ist nur seiner Person nach verunreinigt. Ein Wasserbad stellt am Abende die Reinheit wieder her. Wer dagegen das Lager selbst oder den Sitz, worauf sich die Kranke befindet, berührt, hat ausser seinem Körper auch seine Kleidungsstücke zu waschen, und ist dann am Abende wieder rein. An wen aber von ihrem Ausflusse selbst etwas kommt, ist wie die leidende Frau auf sieben Tage unrein, und verunreinigt alles Lager, worauf er liegt. Vergleichen wir damit die Bestimmung, dass wer die Frau selbst berührt, nur bis an den Abend also auf die geringste Weise verunreinigt wird; so geht hieraus deutlich hervor, dass nicht etwa der Zustand der Leidenden überhaupt, sondern grundursächlich der Ausfluss selbst das Unreine sei, durch welchen erst die damit behaftete und ihr gleich jede andere davon berührte Person unrein wird und ihre Unreinheit verbreitet. — Lev. 15, 19—24.

Von gleicher Art ist die Unreinheit der Blutflüssigen. Die betreffenden Bestimmungen sind im Allgemeinen dieselben; wie denn auch dieses Uebel im wesentlichen für einerlei mit der monatlichen Reinigung betrachtet ist, nur dass „die Frau ihren Blutfluss hat lange Zeit, nicht zur Zeit ihrer (monatlichen) Unreinigkeit, oder ihren Fluss hat über ihre (monatliche) Unreinigkeit hinaus". Die Blutflüssige ist daher wie die Menstruirende unrein. Weil jedoch die Leidende auf längere Zeit mit der Unreinheit behaftet ist, so genügt eine Reinigung mit Wasser nach ihrer leiblichen Wiederherstellung, wie es noch bei der vorigen Classe der Fall war, hier nicht mehr. Das Gesetz bestimmt desfalls: Wenn sie rein ist von ihrem Flusse, so zähle sie sieben Tage und darnach soll sie rein sein. Und am achten Tage soll sie sich zwo Turteltauben oder zwo junge Tauben nehmen, und sie dem Priester bringen an die Thüre der Stiftshütte; und der Priester opfere die eine als Sündopfer und die andere als Brandopfer, und so versöhne sie der Priester vor Jehova wegen des Flusses ihrer Unreinigkeit". Die Anberaumung von sieben Tagen hat hier denselben Zweck wie im Restitutionsverfahren mit dem geheilten Aussätzigen. Wie dort sind auch hier zwei Opfer erforderlich; nur sind im vorliegenden Falle die Opferthiere niedrigerer Gattung,

wie denn auch der Grad dieser Unreinheit niedriger ist als der des Aussatzes. — Lev. 15, 25—30.

Drittens ist im Wesentlichen von gleicher Unreinheit mit der Menstruirenden ein ‚flüssiger' Mann. Lev. 15, 2. 3: „So ein Mann, an seinem Fleische flüssig ist, dessen Fluss ist unrein; — lässet sein Fleisch seinen Fluss triefen, oder ist es verstopft von Seiten seines Flusses: er ist dadurch unrein." Das gemeinte Uebel ist nicht näher bezeichnet. Der rabbinischen Gesetzauffassung zufolge ist vom Samenflusse, einer Krankheit, die bei grosser Abschwächung der spermatischen Organe eintritt, hier die Rede. Seinen rabbinischen Lehrern ist auch Hieronymus gefolgt, wenn er übersetzt: Vir qui patitur fluxum seminis, während die LXX sich vorsichtiger und textgetreuer ausdrückt: *ἀνδρὶ ᾧ ἐὰν γένηται ῥύσις ἐκ τοῦ σώματος αὐτοῦ κ. τ. λ.* Allein es ist im ganzen bezüglichen Abschnitte Lev. 15, 1—15 weder זֶרַע erwähnt, noch irgend eine Andeutung gegeben, dass es sich darum handele. Ueberdies kann noch aus folgendem Grunde der fluxus seminis hier nicht gemeint sein. Es ist v. 16—18 ein besonderes Gesetz über die Unreinheit des unbewussten Samenabflusses aufgestellt. Diese aber ist ganz anderer Art als die des ‚Flüssigen', was sich nicht aus der Verschiedenheit des natürlichen Ausflusses von dem krankhaften, fortdauernden erklären lässt, sondern auf eine Verschiedenheit des Ausflusses selbst hinweist. Denn es ist ganz gegen das System, einem verwandten unreinen Zustande deshalb eine andere Gattung von Unreinheit zuzuschreiben, bloss weil er ein krankhafter oder anhaltender ist. Man vergleiche nur das Gesetz über die Menstruirende und über die Blutflüssige. Beider Unreinheit ist im wesentlichen gleich, nur bedarf die Blutflüssige einer besondern kirchlichen Restitution nach ihrer Genesung. Im vorliegenden Falle aber ist die Unreinheit selbst eine andere, und deshalb kann hier nicht der fluxus seminis gemeint sein. Ueberdies ist diese Krankheit bei einem kraftvollen Naturvolke etwas so höchst seltenes, dass ein besonderes Gesetz für derartige singuläre Fälle kaum denkbar ist. — Michaelis (Mos. Recht IV p. 282 f.) und Hebenstreit de cura sanitat. publ. II. p. 15 f.) wollen die gonorrhoea virulenta darunter verstanden wissen, obschon Michaelis selbst bemerkt, dass dieses auf den ersten Blick sehr unwahrscheinlich sei, weil man weder die lues venerea, noch die 50 oder 60 Jahre nach ihr entstandene gonorrhoea virulenta vor der Entdeckung von Amerika gekannt habe. Allein, fährt er fort, wenn man die gesetzlichen Bestimmungen darüber na-

mentlich in Ansehung der Ansteckung lese, so könne man sich nicht der Annahme enthalten, dass selbige dennoch bei den Israeliten gewesen sei. Dann erkläre sich, warum der Kranke jeden, der ihn berühre, falls er sich nicht vorher gewaschen, ferner sein Bette, Stuhl u. s. w. verunreinige. Der Gesetzgeber hätte durch solche Verordnung die Ansteckung verhindern wollen. Diese Begründung der Annahme ist aber nichts weniger als stichhaltig, da die Mittheilung der Unreinheit etwas völlig verschiedenes ist von der Mittheilung des Uebels, und überdies die polizeilich-medicinischen Motive, mit welchen Michaelis das mosaische Gesetz so reichlich ausstattet, demselben fremd sind. — Ganz abweichend hievon bezieht C. A. Beyer (de haemorrhoidib. ex lege mos. impuris 1792.) die Verordnung auf das Hämorrhoidalübel, wonach das Triefenlassen oder Verstopfen v. 3. sich auf flüssige oder blinde Hämorrhoiden bezöge. Allerdings ist der leidende Theil des Körpers nicht bestimmt angegeben. Man hat wohl den Ausdruck Fleisch in den Phrasen: v. 2. „am Fleische flüssig sein", v. 3. „das Fleisch lässt seinen Fluss triefen", v. 7. „das Fleisch des Flüssigen berühren" geradezu als eine euphemistische Bezeichnung des Geschlechtsgliedes gefasst; jedoch ist dieses nicht zu billigen. Fleisch behält hier wie an den zahlreichen andern Stellen der Reinheitsgesetze stets die allgemeinere Bedeutung: Leib, Körper; und darf nicht ohne weiteres speciell auf einen bestimmten Theil gedeutet werden. Ja es ist auch in sachlicher Hinsicht durchaus unrichtig, wenn man z. B. v. 13. „er wasche seine Kleider und bade sein Fleisch in lebendigem Wasser" die angebliche Bedeutung unterlegt; ebenso auch v. 7: Wer sein Fleisch (des Flüssigen nämlich) anrührt (הַנֹּגֵעַ בִּבְשַׂר הַזָּב), der soll seine Kleider waschen und sich im Wasser baden, und unrein sein bis an den Abend". Da sei, meinen die Neueren, ganz deutlich das Geschlechtsglied des Kranken bezeichnet; allein sehr mit Unrecht, denn es ist ganz allgemein vom Berühren des Körpers die Rede *); und die Bestimmung, dass wer den Flüssigen berühre, unrein werde, ist parallel mit jener in dem Gesetze über die Menstruirende v. 19., wonach jeder der sie berühre (כָּל־הַנֹּגֵעַ בָּהּ), unrein werde bis an den Abend. — Es ist also der Sitz der Krankheit nicht ausdrücklich bemerkt. Gegen die Beyersche Erklärung spricht aber erstlich die-

*) Richtig die LXX: ὁ ἁπτόμενος τοῦ χρωτὸς τοῦ γονοῤῥυοῦς.

ses, dass in dem bezüglichen Abschnitte nichts von Blutabgängen vermerkt ist oder darauf hindeutet. Das wäre aber nicht unterlassen, um die Gleichartigkeit mit den beiden andern Gattungen des זוב zu zeigen, wo es sich gerade um Blut handelt Lev. 15, 19. 25. Auch würde die Bezeichnung jenes Uebels ganz anders ausgefallen sein, vergl. Deut. 28, 27. 1 Sam. 5, 6 f. Endlich geht aus der Uebereinstimmung des Gesetzes über den flüssigen Mann mit dem über die flüssigen Weiber, von welchen letzteren auch gesagt wird, dass sie an ihrem Fleische fliessen v. 19., deutlich hervor, dass hier nur von geschlechtlichen Ausflüssen die Rede sei. Man hat wohl unter dieser Krankheit des Mannes nichts anderes als den Schleimfluss aus der Harnröhre zu verstehen (vrgl. Winer R. W. II. S. 112). Heisst es nun in Beziehung hierauf v. 3: Wenn sein Fleisch triefen lässt seinen Fluss oder wenn es verstopft ist von Seiten seines Flusses u. s. w., so wird in diesem Gesetze bemerkt, dass, gleichviel ob das Fliessen stattfindet, oder gestopft sei, d. h. vorübergehend aufgehört habe, die Unreinheit des Kranken als fortdauernd angesehen werden solle. Im Falle des Intermittirens soll die Unreinheit in gleicher Stärke bestehen, als wenn das Fliessen nicht unterbrochen wäre. Dieselbe Rücksicht ist auch in der Verordnung über die Menstruirende zu erkennen, denn eben aus dem Grunde ist die Unreinheit derselben auf eine volle Woche ausgedehnt.

Alles worauf der Kranke sitzt oder liegt, wird durch ihn unrein und theilt seine Unreinheit weiter mit. Auch hier treten wieder Unterschiede in Ansehung der grösseren oder geringeren Infection hervor. So nimmt z. B. das Bett des Kranken mehr Unreinheit an als ein Sattel, worauf er gesessen. Wer diesen berührt, hat nur seinen Körper zu baden; wer jenes berührt, hat dazu auch seine Kleider zu waschen, und ähnliches. Ein paar individuelle Züge kommen hier noch vor, die wir bei den beiden voraufgehenden Arten von Flüssigen nicht angetroffen haben. Die irdenen Gefässe, welche der Kranke berührt hat, sollen zerbrochen, die hölzernen aber mit Wasser gereinigt werden. Das ist bei den flüssigen Frauen nicht erwähnt, aber wahrscheinlich ebenso beobachtet worden; denn gemäss der Art und Stärke ihrer Unreinheit mussten die von ihnen berührten Gefässe von Holz oder Thon für unrein gelten. Das weitere Verfahren mit diesen verunreinigten Dingen konnte dann nicht anders als jenem gleich sein. Ferner heissts von dem Flüssigen v. 8 u. 11. „wenn er seinen Speichel wirft auf den, der rein

ist", und „welchen er anrührt, ehe er die Hände gewaschen, der soll seine Kleider waschen und sich in Wasser baden und unrein sein bis an den Abend". Auch diese beiden Bestimmungen werden, dem Systeme nach zu urtheilen, ebenfalls bei den flüssigen Frauen gegolten haben. Ist nun der Flüssige genesen, so soll er, gleich der vom Blutgang geheilten Frau, „sieben Tage zählen, nachdem er rein worden ist, und seine Kleider waschen und sein Fleisch in fliessendem Wasser baden, so ist er rein; und am achten Tage soll er zwo Turteltauben oder zwo junge Tauben nehmen und vor den Herrn bringen vor die Thür der Hütte des Stifts und dem Priester geben, und der Priester soll aus der einen ein Sündopfer und aus der andern ein Brandopfer machen und ihn versöhnen vor dem Herrn seines Flusses halber." — Lev. 15, 2—15. Der menstruirenden, und ferner der blutflüssigen Frau und dem schleimflüssigen Manne ist also ein und derselbe Grad von Unreinheit beigelegt; nur bedürfen die beiden letzteren, weil sie durch ihre Unreinheit länger von der Heils- und Lebensstätte ausgeschlossen bleiben, ausser dem Wasserbade zur Reinigung, auch noch Opfer, und zwar dieselben, zu ihrer theokratischen Wiederherstellung.

c. Die Unreinheit des מְקֹר דָּמִים

Auch die Wöchnerin ist unrein; dasjenige, wodurch sie unrein wird, und wovon sie durch heilige Beobachtungen gereinigt werden soll, ist ihr **Blutgang** in Folge der Geburt, wie der Text ausdrücklich sagt Lev. 12, v. 7: — „so wird sie rein von ihrem **Blutgang**" (מִמְּקֹר דָּמֶיהָ *). Die Unreinheit der Wöchnerin ist von gleicher Stärke und Mittheilbarkeit wie die einer Frau zur Zeit ihrer monatlichen Krankheit (v. 2. כִּימֵי נִדַּת דְּוֹתָהּ תִּטְמָא). Doch gehört die Wöchnerin nicht in die Classe der Flüssigen, wie denn auch die

*) מָקוֹר Quelle im eigentlichen Sinne Hos. 13, 15. Jerem. 51, 36. Zach. 13, 1. u. ö., מְקוֹר מַיִם חַיִּים Quelle lebendigen Wassers Jer. 2, 13. 17, 13. — מְקֹר דָּמִים Quelle von Blutungen. Deutlich stehts hier Lev. 12, 7. als eigentlicher Terminus von den starken Blutausflüssen in Folge der Geburt, wie זוֹב der Terminus von den andern Blutungen der Weiber ist. An einer Stelle Lev. 20, 18. ist jener Ausdruck wohl auch auf die Menstruirende angewendet, jedoch nicht im eigentlichen Sinne, sondern nur als örtliche Bezeichnung.

Verordnung über erstere nicht neben die gestellt ist, welche von den letzteren handeln. — Zunächst giebt das Gesetz eine milde Berücksichtigung der Verhältnisse zu erkennen. Während alle Unreinen, welche Unreinheit weiter mittheilen, Aussätzige, flüssige Männer und Frauen aus der Gemeinde entfernt werden müssen, hat die Wöchnerin dieses nicht zu erfahren. Ferner gilt für alle übrigen, welche an geschlechtlichen Ausflüssen leiden, dass, wie lange diese währen, wenigstens eben so lange die Unreinheit der Personen in ihrer vollen Stärke bestehen bleibt. Bei der Wöchnerin aber ist die Unreinheit, wenn immerhin auch die Blutabgänge in Folge der Geburt noch fortdauern, bestimmt mit dem siebenten Tage beschlossen, wenn ein männliches Kind, mit dem vierzehnten Tage, wenn ein weibliches Kind geboren ist *). Da nun aber innerhalb dieser Frist

---

*) Bähr a. a. O. II. S. 490. „Die Verlängerung der Unreinheitsdauer bei einem Mädchen hat im Allgemeinen ihren einfachen Grund darin, dass das weibliche Geschlecht eine Stufe tiefer steht als das männliche: es ist das unvollkommnere, schwächere, ja insofern es einer periodischen Reinigung, d. i. der Ausscheidung unreinen Blutes bedarf, welcher das männliche Geschlecht nicht unterworfen ist, auch unreinere Geschlecht. Die Geburt eines Mädchens wurde darum denn auch als länger verunreinigend bezeichnet.“ — So richtig diese Bemerkung an sich ist, dass das weibliche Geschlecht im Allgemeinen für niedriger galt, so ist doch der weiteren Folgerung nicht beizupflichten, da die höhere oder niedere Stellung mit der Reinheit und Unreinheit nichts gemein hat. Auf die Geschlechter hat dieser Unterschied überhaupt keine Anwendung, sondern allein auf die Individuen, und diese, männlich wie weiblich, werden jederzeit erst durch besondere Vorgänge unrein. So wenig ein reines Weib unreiner ist als ein reiner Mann, ebenso wenig ist ein weibliches Kind unreiner als ein männliches. Ueberdies ist wohl zu beachten, dass die Wöchnerin nicht durch das Geborene, sondern durch das Gebären, oder genauer durch gewisse Vorgänge in Folge der Geburt verunreinigt ist, wie denn auch die Unterscheidung der zwei Unreinheitsstufen der Wöchnerin sich auf den Unterschied dieser leiblichen Vorgänge (Lochia rubra, L. alba) gründet: woraus folgt, dass dem Geschlechte des Kindes nicht ein unmittelbarer, sondern nur ein mittelbarer Einfluss auf die Dauer der Unreinheit zugeschrieben sein kann. Da ferner die Verlängerung der Unreinheit stets von der längeren Dauer des Zustandes, welcher die Unreinheit veranlasst, abhängig ist, so können wir nicht umhin, auch hier anzunehmen, man habe den leidentlichen Zustand der Wöchnerin bei einem Mädchen für länger dauernd gehalten, als bei einem

der normale Zustand noch nicht erreicht ist, vielmehr jene Secretionen sich noch länger fortsetzen; so konnte die vollkommene Reinerklärung mit dem Abschlusse der eigentlichen Unreinheit noch nicht erfolgen. Demnach war eine Zwischenzeit anzusetzen, deren die Wöchnerin zu ihrem Reinwerden nöthig hatte (יְמֵי טָהֳרָה). In diesem Zeitraume ist dieselbe, wenn gleich noch nicht völlig rein, so doch auch nicht mehr unrein. Es ist dies ein Analogon zu der Stellung der vom Schleim- oder Blutflusse oder vom Aussatze geheilten Personen, welche nach den vorgeschriebenen Reinigungen wohl im Allgemeinen rein geworden sind, aber den Verlauf einer Zwischenzeit noch abwarten müssen, um die volle theokratische Reinheit wieder zu erlangen. So heissts vom geheilten Aussätzigen, wenn der Ritus vor dem Lager an ihm vollzogen worden: „und er ist rein“ Lev. 14, 9; und ob er gleich nun auch wirklich rein ist und in den Verkehr mit den Reinen zurücktritt, so muss er doch eine Zwischenzeit erst verfliessen lassen, bis er am Heiligthum erscheinen und seine Opfer darbringen darf. Dann heissts wiederum und schliesslich, wenn der Priester ihn versöhnt hat: „und er ist rein“ v. 20. Aehnlich ist es mit der Wöchnerin in dem zweiten Zeitraume. Nur für das Heilige ist sie noch nicht rein. So ist die Vorschrift Lev. 12, 4. aufzufassen, welche lautet: „Drei und dreissig

---

Knaben. Ob die genaueren ärztlichen Beobachtungen heutiges Tages damit übereinstimmen oder nicht, thut im Grunde zur Sache wenig, weil es hier allein auf die Ansicht ankommt, welche man in alter Zeit über diesen Punkt hatte. Sofern dürfte es wohl verstattet sein, mit Grotius (zu Lev. 12, 5) auf sonstige Zeugnisse des Alterthums, namentlich auf die des Hippocrates (de natura pueri, Opp. ed. Kühn 1825. I. p. 393.) und Aristoteles (hist. anim. 6, 22. 7, 3.) zu verweisen, welche gleichfalls dafür sprechen, dass die Blutabgänge in Folge der Geburt eines Mädchens länger dauerten, als bei der eines Knaben, jene 42, diese 30 Tage. Da nun die Dauer der Lochien verschieden ist, bald sechs Wochen, bald auch nur vier Wochen, so konnten die Alten aus einzelnen Beobachtungen leicht den Schluss ziehen, dass das Geschlecht des Kindes hievon die Ursache sei. Uebrigens führt auch Burdach (Physiologie III. S. 34) an: „man will bemerkt haben, dass die Geburt von Mädchen zwar leichter sei als die von Knaben, aber doch langsamer verläuft.“ — — Ueber die Zahlen 7 und (+ 33 =) 40 in dem Reinigungs-Zeitraum, wie auch über die Verdoppelung derselben sehe man die guten Erläuterungen bei Bähr a. a. O.

Tage soll sie daheim bleiben in dem Blute der Reinigung. Kein Heiliges soll sie anrühren und zum Heiligthum nicht kommen, bis die Tage ihrer Reinigung aus sind.“ Von einer eigentlichen Unreinheit der Wöchnerin in diesem Zeitraume kann also nicht die Rede sein; mit dem Ablaufe der ersten sieben, respective vierzehn Tage nach der Geburt und den nöthigen Waschungen (die nicht einmal erwähnt werden, da sie sich von selbst verstehen) ist die Wöchnerin rein, nur noch nicht in Bezug auf ihre Qualität als Israelitin, wonach sie zur Theilnahme am Heiligen (Besuch des Heiligthums, Opfermahlzeiten, Passahessen und anderes) berechtigt, für jetzt aber noch davon ausgeschlossen ist. — Ueber die kirchliche Herstellung der Wöchnerin handelt Lev. 12, 6.: „Wenn die Tage ihrer Reinigung aus sind, soll sie, ob (ihr Kind) ein Sohn oder eine Tochter ist *), ein jähriges Lamm bringen zum Brandopfer und eine junge Taube oder Turteltaube zum Sündopfer an die Thür der Stiftshütte zu dem Priester.“ Im Falle der Armuth reichen auch zwei Tauben hin, von denen die eine zum Brand- die andere zum Sündopfer geschlachtet werden soll. Was das Darbringen von Opfern nach einer Verunreinigung betrifft, so haben wir gesehen, dass in allen den Fällen, wo man in Folge einer Verunreinigung länger als sieben Tage vom Heiligen getrennt gewesen, Opfer als theokratische Restitutionsmittel erfordert werden. Wie die Wöchnerin haben auch die vom Schleim- oder Blutflusse Genesenen zwei Opfer, ein Sünd- und ein Brandopfer, zu bringen. Doch sind für die letzteren niedrigere Opferthiere, nämlich Tauben zureichend; die Wöchnerin aber soll ein Lamm und eine

---

*) וּבִמְלֹאת ׀ יְמֵי טָהֳרָהּ לְבֵן אוֹ לְבַת תָּבִיא וגו׳ In dieser Stelle wird gemeinhin das לְבֵן או לְבַת unrichtig aufgefasst. Die Vulg. übersetzt: pro filio sive pro filia; ebenso Luther: für den Sohn oder für die Tochter; und so auch die meisten neuern Uebersetzer. Allein es hat die Wöchnerin weder für ihren Sohn oder ihre Tochter Tage der Reinigung zu beobachten, — sondern für sich, weil sie selbst unrein war —, noch auch für ihr Kind Opfer zu bringen. Dieses לְבֵן או לְבַת ist vielmehr eine Zwischenbemerkung, und besagt wörtlich: b e i einem Sohne oder einer Tochter d. h. ob sie nun ein männliches oder weibliches Kind geboren hat, soll sie die bezeichneten Opfer bringen. Macht das Geschlecht des Kindes einen Unterschied in der Dauer der Reinigungszeit der Mutter, so soll es keinen machen in Ansehung der Reinigungsopfer derselben. — Richtig die LXX: ἐφ᾽ υἱῷ ἢ ἐπὶ θυγατρί und Clericus: ob filium vel filiam i. e. prout marem aut foeminam pepererit.

Taube darbringen, nur im besondern Falle darf sie das Lamm durch eine Taube ersetzen. Diese höhere Forderung gründet sich nicht auf die grössere Unreinheit der Wöchnerin, denn der Text giebt uns keinen Anlass eine solche anzunehmen, sondern vielmehr darauf, dass die Wöchnerin jedenfalls eine sehr lange Zeit, von vierzig bis zu achtzig Tagen, von der Gemeinschaft mit allem Heiligen fern bleiben musste. Hiefür galt ein Lamm als gebührendes Brandopferthier. Für die flüssigen Personen war aber eine so lange Zeitdauer der Unreinheit im Allgemeinen nicht anzunehmen, denn jeder krankhafte Ausfluss aus dem Geschlechtsgliede, wie kurze Zeit er auch währte, jede krankhafte Verschiebung oder Verlängerung der weiblichen Reinigungsperiode, führte jenen Zustand der Unreinheit herbei; und somit konnten, wenn eine allgemeine Bestimmung getroffen werden sollte, die niedrigsten Opferthiere als ausreichende Restitutionsmittel befunden werden. Vergleichen wir noch das Reinigungsopfer des Aussätzigen. Die Krankheit, von der er genesen, ist nicht allein in der Regel eine sehr langwierige sondern auch eine besonders unreine, denn sie wird als ein Durchdrungensein des Lebenden vom Tode aufgefasst. Hienach wurden erstlich für beide Opfer höhere Thiere erfordert, ein Lamm zum Schuldopfer, und ein anderes zum Brandopfer, sodann auch ein umständlicher Weihe-Ritus, welcher den höheren Grad dieser Unreinheit vor dem der Wöchnerin deutlich zu erkennen giebt.

Nach obiger Uebersicht und Erörterung der Verordnungen über die Unreinheiten dritter Classe können wir auf die schwierige Frage näher eingehen, von welchem Gesichtspunkte, aus welchen Motiven und Rücksichten jene leiblichen Vorgänge für unrein erklärt seien. Dass dabei weder diätetische Zwecke, noch Gründe der Reinlichkeit und des Anstandes, noch Rücksichten auf die Absonderung Israels als eines heiligen Volkes von den übrigen Völkern, noch auch allegorische Bezüge obgewaltet haben, das hat Dr. Bähr in seiner Symbolik des mosaischen Cultus II. S. 476—485 des weiteren erörtert und so überzeugend dargethan, dass ich nur darauf zu verweisen brauche. Jedoch kann ich mich auch der Erklärung des Dr. Bähr, wie sinnig und einnehmend dieselbe auch ist, nicht anschliessen. „Alle jene Zustände, bemerkt dieser Gelehrte (a. a. O. S. 459), fallen unter Einen Gesichtspunkt, sie haben nämlich das

mit einander gemein, dass sie durch geschlechtliche Verhältnisse bedingt und gesetzt sind. Dieser Theil der Verordnungen bezieht sich also im Allgemeinen auf Erzeugung und Geburt.“ „Demnach sind es zweierlei Arten von leiblichen Zuständen und Verhältnissen, mit welchen es sämmtliche levitische Reinigungsverordnungen zu thun haben, einerseits Erzeugung und Geburt, andererseits Tod, Verwesung, Fäulniss.“ (S. 161.) Diese aber, Geburt und Tod, Entstehen und Vergehen seien die beiden Pole der leiblichen Natur, die Factoren des endlichen Seins, welche sich gegenseitig bedingen und voraussetzen. Da nun der Mosaismus vom ethischen Standpunkte das endliche Sein als Gegensatz des absolut Heiligen betrachte, so stellen sich jene Endpunkte, innerhalb welcher sich das Leben bewegt, als Offenbarung und Aeusserung des Sündlichen am und im Leiblichen dar, und gelten darum als unrein und befleckend. Das stufenweise Verhältniss der unreinen geschlechtlichen Zustände richte sich nach der verschiedenen Beziehung, in welcher jeder einzelne jener Zustände zu dem leiblichen Leben und Dasein stehe. — Gegen die Richtigkeit dieser Auffassung erregt uns zunächst der Umstand ein Bedenken, dass bei solchem Gesichtspunkte die Bezeichnung der Polpunkte des menschlichen Daseins schief ausgefallen ist. Nicht die Geburt (d. h. das Gebären) und der Tod, sondern das Geborenwerden und Sterben sind die beiden Endpunkte, und der Unreinheit des Gestorbenen sollte die Unreinheit des Neugeborenen entsprechen. Da nun von Letzterem erst die Mutter unrein würde, so müsste bei ihm auch die Unreinheit in ihrer ganzen Stärke sich kund geben. Dies ist aber keineswegs der Fall. Von Lustrationen des Kindes ist nirgend die Rede; es ist so wenig unrein als die Schwangere, die doch nach jener Ansicht auch hätte unrein sein müssen, denn sie trägt den neuen Lebenskeim in sich. — Ferner stimmt die Stufenfolge der unreinen geschlechtlichen Zustände nicht zu der Bahrschen Auffassung. Offenbar müsste sich der Grad der Unreinheit nach dem näheren oder entfernteren Bezug auf das Hervorgehen eines neuen Lebens richten, darnach also Erzeugen und Gebären die höchste Stufe einnehmen; denjenigen Zuständen aber, welche mit Erzeugen und Gebären ausser allem oder nur in entferntem Zusammenhang stehen, sofern es einfach Krankheiten der Geschlechtsorgane sind, müsste entweder gar keine Unreinheit überhaupt oder nur ein geringer Grad derselben beigelegt sein. Vorauf also in der Reihe der Unreinheiten sollte die Erzeugung, als eigentlicher Ausgangspunkt

des neuen Lebens zu finden sein, und die Unreinheit dieser neben der des Wochenbettes alle übrigen unreinen Zustände dieser Classe weit übertreffen. Es ist jedoch oben dargethan, dass das mosaische Gesetz den ehelichen Beischlaf gar nicht zu den Unreinheiten rechnet, sondern diesen, und somit auch die Erzeugung für rein ansieht. Wir wollen aber auch den Fall setzen, dass die Verordnung Lev. 15, 18. (welche, wie gezeigt ist, über die Befleckung handelt) sich wirklich auf den Beischlaf bezöge, so nimmt die damit verbundene Unreinheit, welche den kürzesten Zeitraum dauert, und das geringste Reinigungsmittel erfordert, eine zu untergeordnete Stelle ein, als dass dies zum vorausgesetzten Gesichtspunkte stimmte. Wird uns hierauf erwidert, der Beischlaf ist doch „die naturgemässe Ausgiessung und Empfängniss des Samens", so fragen wir, ob denn die Geburt weniger naturgemäss sei. Eine solche Rücksicht kann die Stufenfolge nicht bestimmt haben. — Um vieles höher als die angebliche Unreinheit des Beischlafs und der Erzeugung steht die der Flüssigen. Die weibliche Reinigungsperiode aber und der Blutfluss mussten von jenem Gesichtspunkte betrachtet, reine Zustände sein, weil sie eben ein Beleg dafür sind, dass das Weib nicht empfangen hat, also ausser allem Bezuge zu einem verunreinigenden neuen Lebenskeime steht. Dass dieses „geschwächte, leidende", zum Theil auch „eigentlich krankhafte Zustände" sind, kann die Steigerung der Unreinheit nicht erklären, denn leidend und krank sein ist kein Moment für die Unreinheit. Ebenso unerklärlich bleibt, warum der Schleimfluss des Mannes für so unrein und verunreinigend gegolten habe, da es sich hier gar nicht um das sperma handelt, und die Vorstellung von Erzeugung und Geburt weit abliegt. Nun aber ist die Unreinheit der am Flusse leidenden Personen so gross, dass die Wöchnerin jene kaum übertrifft. — Das System selbst spricht also gegen die Bährsche Deutung. Die Beziehung jener geschlechtlichen Zustände auf Erzeugung und Geburt kann somit nicht der Grund ihrer Unreinheit sein. Auch findet sich sonst in den gesetzlichen Bestimmungen durchaus nichts, was die in Rede stehende Ansicht begünstigte. Dagegen wird aber in jedem hieher gehörigen Gesetze etwas anderes ausdrücklich angegeben und hervorgehoben, was an selbigen Zuständen das eigentliche Unreine sei, wodurch die Personen und Alles, was damit in Berührung kommt, verunreinigt werden, und wovon ferner die gebotenen Waschungen und sonstigen Mittel reinigen. Es ist das Fliessen aus dem Fleische, es

sind die Ausflüsse selbst. So heissts im Eingange des Gesetzes über den Schleimflüssigen Lev. 15, 2. „So ein Mann einen Fluss hat aus seinem Fleische, so ist sein Fluss unrein", und am Schlusse v. 15. in Ansehung des Priesters, der für den Genesenen opfern soll: er soll ihn versöhnen vor Jehova wegen seines Flusses. Dasselbe wird von den Opfern für die Blutflüssige bemerkt v. 30. „der Priester soll sie versöhnen vor Jehova wegen ihres unreinen Flusses." Dasselbe im Gesetze über die Wöchnerin 12, 7: „Der Priester solls opfern vor Jehova und sie versöhnen, so wird sie rein von ihrem Blutgang." Weil gerade auf das Fliessen das Augenmerk gerichtet ist, wird die Menstruirende bezeichnet durch: אִשָּׁה כִּי תִהְיֶה זָבָה וגו׳ Lev. 15, 19; und die Befleckung durch: שִׁכְבַת זֶרַע 15, 16. — Mit dieser Angabe, die der Text selbst macht, stimmt auch der innere Zusammenhang der Verordnungen überein. Nach der Art und Dauer jener Ausflüsse richtet sich die Grösse und Mittheilbarkeit ihrer Unreinheit. Selbstredend hiernach ist, dass die nächtliche Befleckung die niedrigste Stufe einnehmen müsse. Höher steht das monatliche ‚Fliessen' der Weiber, denn es dauert etliche Tage; höher wieder der Blutfluss, denn er ist eine verlängerte und ausgeartete Menstruation, und als analoge Erscheinung hiezu der anhaltende geschlechtliche Ausfluss des Mannes; neben diesen der Blutgang der Wöchnerin, der stark ist und für etliche Zeit anhält. Ebenso erklärt sich daraus der Unterschied in der Mittheilbarkeit der Unreinheit. Wer einen Mann, dem ein nächtlicher Vorfall begegnet ist, berührt, wird davon nicht unrein; wer aber bei ihm gelegen, da er ihn hatte, ist verunreinigt Lev. 15, 18. — Gesteigerter Art ist die Unreinheit der Flüssigen; wer eine Frau oder einen Mann dieser Classe berührt, wird dadurch unrein bis an den Abend Lev. 15, 7. 19., an wen aber von dem unreinen Fluss selbst etwas kommt, wird auf ganze sieben Tage unrein v. 24. Leicht erklärt sich nun auch, woher dasjenige, worauf der Kranke selbst sitzt oder liegt, als vorzugsweise unrein gilt.

Ist es somit erwiesen, dass an den aufgeführten Zuständen nichts anderes als eben das Fliessen aus dem Fleische, die Ausflüsse selbst das Unreine und weiter Verunreinigende sind, so entsteht die Frage, was denn die Alten darin gesehen, welche Vorstellungen sie damit verbunden haben, um zu der Ansicht zu gelangen, dass jene leiblichen Vorgänge so gar unrein und befleckend vor Jehova seien.

Der Widerwille oder natürliche Ekel kann nicht als Grund

der Unreinerklärung betrachtet werden. An und für sich schon ist ein Naturvolk, zumal wenn es ein rauhes Wüstenleben führt, so zart eben nicht. Wie sollte sich dieses vor den natürlichen Functionen des leiblichen Lebens, die der Mehrzahl nach wegen ihrer häufigen Wiederkehr zur Gewohnheit des Lebens gehören, aus äusserlichen Rücksichten so sehr gescheut haben, dass man zum Beispiel alle Frauen in ihrer Reinigungszeit auf eine volle Woche von jeder Berührung häuslicher Geräthe, also auch von ihren Geschäften, ja aus dem Hause und allem Verkehre entfernt hätte; dass man sich selbst für einen ganzen Tag für verunreinigt angesehen, wenn man etwas nur berührte, das eine solche berührt hatte; und Anderes der Art. Ueberdies giebt es, von solchem Standpunkte betrachtet, vielerlei ähnlich oder mehr unreine Dinge und Zustände, schreckliche Krankheiten, wie die Pest, hitzige Fieberseuchen, u. a., welche obschon den Israeliten nicht unbekannt, dennoch nicht in die Reihe der Unreinheiten gestellt sind. Aus äusserlichen Rücksichten sind jene Ausflüsse sicher nicht für unrein erklärt worden; sondern weil es sich bei den Reinheitsgesetzen durchweg um religiöse Motive handelt, liegt gewiss auch hier eine religiöse Anschauungsweise zum Grunde. Um diese aufzufinden, müssen wir den systematischen Charakter der Verordnungen über die Unreinheit ins Auge fassen. Die erste Classe derselben betrifft die Unreinheit des Todes, je nachdem sich diese an Menschen, an reinen und an unreinen Thieren äussert. Gleichfalls dreitheilig behandelt die zweite Classe die Unreinheit des Aussatzes, der als Abbild und Wahrzeichen des Todes aufgefasst ist. Die dritte und letzte Classe hat wieder drei Abtheilungen, sie schliesst die Ausflüsse in sich. Schon aus dieser Einheit der systematischen Form darf man annehmen, dass auch das Princip dieses Systems ein einiges sei; dass namentlich in diesem letzten Theile des Ganzen nicht eine neue und fremde, sondern vielmehr dieselbe Idee, nur nach der andern Seite hin, sich darstelle. Auch in den Ausflüssen ist, wie im Aussatze, eine gewisse Hinweisung auf Tod und Auflösung erkannt worden; und zwar ist es aus der alterthümlichen Vorstellungsverbindung zu schliessen, die diesen Verordnungen überhaupt zum Grunde liegt, keine andere als folgende. Der Tod bringt insonderheit zweierlei Symptome der Verwesung hervor, aussen auf der Haut, und im Innern der Leiche. Einerseits bilden sich auf der Oberfläche des Körpers tiefer liegende, farbige Malflecke, die weiter um sich greifen und die Anzeichen der eintretenden Auflösung sind;

andererseits zeigen sich faule Ausflüsse aus dem Innern des Körpers, indem die weichen, flüssigen Bestandtheile des Leibes zersetzt abfliessen. Von diesen beiden Erscheinungen gewahrte man Abbilder am lebenden Menschen, das eine bei einer im Orient nicht seltenen Krankheit, in welcher sich auch farbige, tiefer liegende Malflecke auf der Haut bilden, um sich greifen und mit der Zerstörung des Organismus Hand in Hand gehen; das andere in gewissen geschlechtlichen Zuständen, wobei ohne Zuthun und Wissen der Person, also bei rein leidentlichem Verhalten, aus dem Innern Ausflüsse hervortreten, welche die Eigenschaften der Zersetzung und Fäulniss an sich tragen. *) Darin haben nämlich die vom Gesetze als unrein bezeichneten Secretionen ihr Gemeinsames und Eigenthümliches; und es ist klar, dass der Beischlaf in keiner Weise diesen Unreinheiten beigezählt werden konnte; ebenso wenig auch die sonstigen Aussonderungen des Körpers, oder irgend etwas weiter, das im gewöhnlichen Leben als unrein betrachtet wird. Der Gesichtspunkt, von dem der Gesetzgeber überhaupt Unreinheiten am Leiblichen erkannte, entschied zugleich über die Begränzung derselben. — Dass übrigens diese Dinge auch im gemeinen Sinne des Wortes für unrein gehalten sind oder sein mögen, hat mit ihrer Unreinheit im religiösen Sinne nichts zu thun. Ebenso bleibt alles rein, was unter jenen Gesichtspunkt nicht fällt **); mag es immerhin in dieser oder jener

---

*) Dasselbe Wort, womit das Fliessen aus dem Fleisch ausgedrückt wird, זוב, bezeichnet auch das Zerfliessen, Verfaulen der Leichname Thren. 4, 9.

**) Man wolle uns nicht Deut. 23, 13—15. entgegenhalten, denn der Verfasser der Wiederholung des Gesetzes ist nicht bloss der Zeit nach von Moses verschieden, sondern steht auch bereits theilweise ausserhalb des Kreises von Anschauungen, auf welche sich das alte System gründet; woher die Darstellung des Gesetzes, welche er von seinem Standpunkte giebt, nicht selten von dem ursprünglichen abweicht. Auch in Ansehung der Reinheitssatzungen kommen etliche Verschiedenheiten vor. Die vorhin angeführte Verordnung lässt sich mit dem alten Gesetze nicht vereinigen, ihr liegt eine Verwechslung der Reinlichkeit mit Reinigkeit zum Grunde. — In dem Verbote vom Gefallenen zu essen Deut. 14, 21. wird beigefügt: „dem Fremdling, der in deinen Thoren ist, magst du es geben, dass er es esse“ u. s. w, während das alte Gesetz zum Grundsatze macht: „Ein Gesetz und Recht soll für euch und den Fremdling sein, der sich

Hinsicht als unrein, befleckend, ja eckelerregend gegolten haben. Unreinheit in religiöser und profaner Bedeutung sind völlig verschieden von einander.

* * *

bei euch aufhält" Num. 15, 16. Ex. 12, 49. Lev. 24, 22., und demzufolge vom Fremdlinge dieselben Reinheitsbeobachtungen wie vom Israeliten fordert Lev. 17, 12. 18, 26., ausdrücklich auch in Betreff des Genusses vom Fleische gefallener Thiere Lev. 17, 15; das nicht-essbare Fleisch solle den Hunden vorgeworfen werden Ex. 22, 31. — Das Deuteronomium verlangt vom Manne, der durch einen nächtlichen Zufall verunreinigt worden ist, dass er das Lager verlasse 23, 10.; während letzteres von der älteren Gesetzgebung nur für die höheren Unreinheitsgrade vorgeschrieben ist Num. 5, 2. 3. — Auch die Verordnung Deut. 21, 23., dass man Leichname von Hingerichteten nicht über Nacht am Pfahle hängen lassen dürfe, „denn ein Fluch Gottes ist ein Gehenkter, und du sollst nicht dein Land verunreinigen, welches Jehova, dein Gott, dir giebt zur Besitzung", ist in Rücksicht auf den angegebenen Grund nicht in Uebereinstimmung mit dem alten Gesetze; denn nach diesem ist wohl das abgeschlossene Lager, weil Jehova darinnen wohnt, wie in ähnlicher Weise auch das Heiligthum, für Verunreinigung von Seiten leiblicher Unreinheiten empfänglich Num. 5, 3., nicht aber das offene Land. Allerdings ist auch hier hin und wieder von Landes-Verunreinigung die Rede, jedoch wird solche nur von der primitiven Unreinheit der Sünde hergeleitet. Die Sünde ist, wie früher schon bemerkt wurde, der Urgrund aller Unreinheit, und somit ist auch Alles, das aus ihr hervorgeht, unrein. Die Aeusserungen der gesteigerten Sünde, alle freventliche Zerstörung der göttlichen Ordnung, Ehebruch, Blutschande, Mord, Zauberei verunreinigen die Personen Lev. 18, 20. 23. 30. 19, 31. Num. 5, 13. und weithin auch das Land Lev. 18, 24—28. Num. 35, 34. Den oben erörterten secundären Unreinheiten jedoch, welche am Leiblichen haften und nur abgeleitete Folgen der Sünde sind, wird nicht eine so ausgedehnte, sondern nur auf die nächste Umgebung beschränkte Wirkung zugeschrieben. Der Verfasser des Deuteronomium aber legt hier der Todesunreinheit, die doch nur eine secundäre, lediglich zuständliche ist, eine Wirkung bei, welche nach dem alten Gesetze nur der primitiven, unmittelbar aus der Sünde stammenden Unreinheit des Verbrechens zukommen kann. Von dieser haben wir oben deshalb nicht ausführlicher gehandelt, weil sie unter die auszulegenden Reinigungsvorschriften nicht fällt, indem es für sie keine Reinigungen, sondern nur Strafen giebt.

Nach der übersichtlichen Betrachtung dieses für die heutige religiöse Anschauung fremdartigen Gebietes kehren wir zu der in diesen Kreis gehörigen Satzung, nach deren Grund und Zweck wir oben gefragt haben, wieder zurück, um sie vom Gesichtspunkte des Ganzen nun genauer zu erörtern.

So wenig das dargelegte System levitischer Unreinheiten einen Widerspruch oder Gegensatz zu dem übrigen Mosaismus in sich trägt, ebenso wenig auch die Annahme unreiner Thiere. Die Unreinheit derselben gehört in die Reihe der levitischen Unreinheiten. Sie zeigt sich dann allein, wenn sich die Thiere im Zustande des Todes befinden. Absolut unrein sind sie also nicht, wie sie denn auch Jehova gelobt werden durften Lev. 27, 11., was in jenem Falle nicht erlaubt sein würde. Die Art dieser Unreinheit ist keine andere, als die der Leichname überhaupt. Auch die Stärke derselben zeichnet sie nicht aus; vielmehr ist die Todesunreinheit im Menschen am stärksten, schwächer in den unreinen, am schwächsten in den reinen Thieren. Also weder in qualitativer noch in quantitativer Rücksicht steht diese Unreinheit ausserhalb des Gebietes der übrigen levitischen Unreinheiten. Es ist somit gar kein Grund vorhanden, den Kreis mosaischer Vorstellungen zu verlassen, wenn man für einen einzelnen Stufen-Unterschied in der Reihe gleichartiger Unreinheiten die Erklärung sucht, zumal das hier geltende Unterscheidungsmoment auch anderwärts in dem Systeme angetroffen wird.

Welches ist nun der Gesichtspunkt, von dem Moses die Thiere unterschieden und einen Theil derselben als unrein bezeichnet hat? Zunächst ist hiebei auf den Umstand zu achten, dass die für unrein erklärten Thiere nicht allein, wenn sie natürlich gestorben sind, verunreinigen — wie die todten reinen Thiere —, sondern auch wenn sie getödtet sind. Diese Eigenschaft haben sie gemeinsam mit dem Menschen, der getödtet oder natürlich gestorben verunreinigt. Der Mensch ist aber in beiden Fällen gleich unrein und gleich verunreinigend: das getödtete unreine Thier verunreinigt jedoch nicht, wenn man ihm nur nahe kommt oder es trägt, oder berührt, sondern allein dem Falle, wenn man davon i s s t. Die Unreinheit ist also hier genau dieselbe wie jene eines vom Wilde zerrissenen reinen Thieres; sie ist nur für den davon Essenden vorhanden. Daher erklärt es sich auch, warum der Gegensatz von reinen und unreinen Thieren geradezu durch essbare und nicht essbare Thiere חַיָּה הַנֶּאֱכֶלֶת und חַיָּה אֲשֶׁר לֹא תֵאָכֵל Lev. 11, 47. vgl. v. 39. ausgedrückt wird,

was nicht geschehen wäre, wenn es sich hier um etwas mehr handelte als um eine auf den Gegensatz von Rein und Unrein gegründete Unterscheidung der Nahrungsmittel. Ebenso erklärt sich weiter, warum es in diesem Gesetzabschnitte fast durchweg heisst: Euch ist es unrein; welcher Dativ bei anderweitigen Unreinheits-Erklärungen seltener beigefügt ist, sondern da wird gemeinhin absolut gesagt: Unrein ist es. Es ist also mit der Aufstellung und Durchführung jenes Unterschiedes reiner und unreiner Thiere ein eigentliches Speisegesetz gegeben. Demselben liegen aber weder diätetische noch polizeiliche noch sonst welche äusserliche, sondern religiöse Motive zum Grunde, gleicherweise wie auch den übrigen Speiseverordnungen, deren der Mosaismus mehrere hat. Um nur eines anzuführen, so wird Blut und Fett von Thieren den Israeliten zu geniessen verboten, denn beides hat die heilige Bestimmung, zum Jehova-Opfer zu dienen, woher es zu einem gewöhnlichen Nahrungsmittel nicht verwendet werden darf Lev. 3, 17. 7, 23—27. 17, 10—14. Wie da die Rücksicht auf das Heilige ein Speiseverbot motivirt, so in dem vorliegenden Falle die Rücksicht auf das Unreine. Fasste nämlich der Mosaismus, wie auch die anderen Religionen des Orients, den Menschen in der ungeschiedenen Einheit seines leiblichen und geistigen Lebens auf, wonach die Verunreinigung der einen Seite seiner Natur auch die andere mittraf; und stellte er die Forderung, dass der zur Heiligkeit berufene Jehovadiener, von aller Unreinheit fern, nur im Reinen leben solle: so ist es klar, dass es von diesem Standpunkte aus nicht gleichgültig sein konnte, wovon der Israelit lebe. Wenn die blosse Berührung einer Sache schon bedeutend genug erschien, um religiöse Bestimmungen darüber zu treffen, wie viel mehr die Aufnahme eines Gegenstandes in das Innere, und die engste Verbindung desselben mit dem eigenen Leben. So haben auch fast alle alten Religionen, welche den Unterschied von Rein und Unrein kennen und gemeinsam auf das Geistige wie Leibliche ausdehnen, Speiseverbote aufgestellt. Es sind diese nicht willkührliche Satzungen, sondern vielmehr eine praktische Durchführung der Ansichten über Rein und Unrein. Nach der Verschiedenheit oder Uebereinstimmung der letzteren sind auch die Speisegesetze der religiösen Völker des Alterthums entweder einander fremd oder verwandt. Dem mosaischen System zufolge erstreckt sich der Unterschied von Rein und Unrein nur auf das dem Tode unterworfene Lebende und auf solche leblose Dinge, welche nicht mehr in ihrem natürlichen

Zustande und Zusammenhange, sondern von dem Menschen zu seinem Bedarfe bereits umgestaltet sind. Wenn also jener Unterschied auf die in der Natur vorfindlichen Nahrungsmittel angewendet werden sollte, so konnte er sich allein auf das Thierreich erstrecken.

Der Tod ist, wie wir gesehen haben, der einige Ausgangspunkt alles Unreinen im und am Leiblichen. Soll der Israelit rein sein, so hat er offenbar nicht allein die Berührung verendeter Thiere zu meiden, sondern er darf auch nicht, ja noch viel weniger von solchen etwas essen. Dieses Verbot steht mitten in dem sonst scharf abgeschlossenen Gesetze über den Unterschied reiner und unreiner Thiere (Lev. 11, 40.), und deutet durch seine Stellung den Hauptgrund an, warum gewisse Thiere unrein sind. Es konnte nämlich nicht fehlen, dass zunächst solche, die Leichname von Menschen und Thieren verzehren, also gerade das Todte zu ihrer Nahrung machen, für unrein angesehen wurden. Eine andere Rücksicht giebt sich zu erkennen, wenn man auf das Gebot, nicht vom Zerrissenen zu essen achtet (Lev. 22, 8. Ex. 22, 31.). Das wilde Thier, welches ein reines Heerdenthier zerrissen hat, kann dieses nicht verunreinigt haben, denn kein lebendes Thier verunreinigt; nichts desto weniger ist es, obschon es an und für sich rein und auch nicht natürlichen Todes gestorben ist, dennoch für den Hebräer, der davon isst, verunreinigend. Der Grund hiervon ist, weil die Art der Tödtung in dem Falle nicht eine solche ist, dass angenommen werden darf, es sei gehörig das Blut aus dem Körper des Thieres abgeflossen. Wer solches Fleisch isst, geniesst zugleich mit demselben auch das darin zurückgebliebene Blut, und dieses soll in jedem Falle vermieden werden, zumal mit dem Tode auch die Zersetzung und Auflösung des im Körper noch vorfindlichen Blutes eintritt.*) Da man nun weder das ausgeflossene noch zurückgebliebene Blut geniessen durfte**), so mussten auch diejenigen Thiere als nicht ess-

*) Daher kommt es auch, dass die Juden alles, das nicht nach ihrem Ritus geschlachtet ist, als נְבֵלָה Aas bezeichnen, gemäss der Regel: כֹּל שֶׁלֹּא נִשְׁחַט כְּרָאוּי הֲרֵי זוֹ מֵתָה — Wer von jenem isst oder es nur trägt, wird unrein, als wenn es Aas gewesen wäre. Vergl. die Stellen in Eisenmenger's Entd. Judenthum II. S. 616 f.

**) Das Blut ist nach alterthümlicher Ansicht der Sitz der Seele, wie Lev.

bar erscheinen, welche andere in ihrem Blute d. h. sammt ihrer Seele verzehren oder lebendig verschlingen. Ihr Fleisch konnte dem Israeliten nur ein Abscheu sein.

17, 11. ausdrücklich gesagt wird: „die Seele des Fleisches ist im Blute“. Darum ist es für den Altar bestimmt, und soll durch die in ihm befindliche Seele die schuldige Menschen-Seele bedecken oder sühnen (vergl. zu הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר Bährs Auslegung a. a. O. S. 206 f.); aller sonstige Gebrauch des Blutes ist dieser heiligen Bestimmung wegen untersagt. Es soll weggegossen und mit Erde bedeckt werden. Das Verbot des Blutessens wird zu den ältesten göttlichen Vorschriften gerechnet, schon dem zweiten Stammvater der Menschen ist dieses gleichzeitig mit der Erlaubniss des Fleischessens gegeben: „Alles, was sich reget und lebet, soll eure Speise sein, — nur das Fleisch in seiner Seele, seinem Blute sollt ihr nicht essen“ Gen. 9, 3. 4. Als Erklärung hiezu dient Deut. 12, 23. „Merke, dass du nicht das Blut essest, denn das Blut ist die Seele, und du sollst nicht die Seele mit dem Fleische essen“. Ganz unrichtig sind diese Stellen von den Rabbinen nach dem Vergange des Talmud's (s. Breithaupt's Noten zu Jarchi's Comm. über Gen. 9, 4. Deut. 12, 23., Selden. de iure nat. et gent. 1610. p. 784. sq., insonderheit Maimonid. Tract. de cibis vetitis vers. a Wöldike 1734. p. 71. sq.) und mehreren christlichen Auslegern, darunter auch von Rosenmüller als ein Verbot, von lebenden Thieren Fleischstücke abzuschneiden und zu essen, gedeutet worden; während doch schon Josephus Ant. I. 3. die Worte richtig auffasst: *δεσπότας γὰρ ἁπάντων ὑμᾶς εἶναι πεποίηκα — — χωρὶς αἵματος, ἐν τούτῳ γὰρ ἐστιν ἡ ψυχή.* An jene Barbarei hat der Gesetzgeber überhaupt nicht gedacht, wohl aber ist der Blutgenuss unter Androhung des göttlichen Zornes und der Ausrottung verboten Lev. 3, 17. 7, 26—27. 17, 10—14. 19, 26. Deut. 12, 16. 23—24. 15, 23. (vergl. 1 Sam. 14, 32 f. Ez. 33, 25.).

Wie sich die Hebräer vor dem Genusse des Blutes, als Sitz der Seele, scheuten, so die alten Griechen aus gleichem Grunde vor dem Genusse des Hirns. Plutarch berichtet in seinen Tischreden VIII. 9., die griechischen Altvordern hätten vor dem Hirn eines Thieres den höchsten Abscheu gehabt, es nie gegessen, sondern stets weggeworfen; und Athenäus II. p. 65 sq., der dasselbe erzählt, giebt hievon ausdrücklich als Grund an, weil die Seelenkräfte des Thieres im Gehirn ihren Sitz hätten. Dies war die eigentliche Volksansicht der Griechen, welche sich darum auch im Leben derselben geltend machte. Daneben kommt wohl auch die mit der hebräischen übereinstimmende Ansicht vor, dass die Seele im Blute ihren Sitz oder ihr Wesen habe, allein dies ist mehr nur eine von den mancherlei individuellen Annahmen der Philosophen

Liegen derartige Rücksichten dem Speisegesetze zum Grunde, so darf hieraus nicht etwa gefolgert werden, dass jenes einer bis dahin bei den Hebräern herrschenden Unsitte, Fleisch von gefallenem Vieh oder von Raubthieren und anderes Widerwärtige zu essen, entgegengesetzt worden sei. Den Eingebungen der Natur und Erfahrung in Betreff der Unterscheidung guter und schlechter Fleischnahrung werden Hirtenvölker von allen am frühsten gefolgt sein, und daher ebenso wenig vom Aase als von dem Seitens des Geruches und Geschmackes sehr widerwärtigen Fleische der Raubthiere sich zu nähren irgend Neigung gehabt haben. Wurden sonach wohl schon vor dem Speiseverbote die meisten durch letzteres für unrein erklärten Thiere gemieden, so konnte es doch die religiöse Auffassung bei dem natürlichen Widerwillen nicht bewenden lassen; vielmehr wurde von dem angegebenen Gesichtspunkte aus gesetzlich über die Fleischnahrung der Israeliten entschieden. Jedoch mochte durch das hiebei angewendete formale Eintheilungsprincip immerhin Einzelnes in die Reihe des Verbotenen gekommen sein, was ehedem für erlaubt galt, oder dem Ermessen eines Jeden anheimgegeben war.

Wie man zu den formalen Unterschieds-Bestimmungen gelangt sei, dürfte nicht schwer zu errathen sein. Für jede der vier Classen des Thierreiches waren die Merkmale des Reinen aufzustellen, weil man aus allen vieren gewisse Gattungen ass. In Ansehung der ersten Classe, der grösseren Landthiere, lag es nahe, diejenigen, welche von jeher die vornehmlichste, wenn nicht einzige Fleischnahrung der Hebräer gewesen waren und in keiner Weise ein religiöses Bedenken erregten, Stiere, Schafe, Ziegen als die normalreinen anzusehen, und die gemeinsamen Eigenschaften derselben als die Merkmale reiner Thiere überhaupt hinzustellen. So ging

---

über den Gegenstand (vergl. die Ausleger zu Cic. Tusc. Quaest. I. 9.), eines Empedocles, Critias u. a. — Am wenigsten lässt sich aus Hom. Od. XI eine derartige Volksansicht erweisen, denn wenn sich die Todten in der Unterwelt zu Odysseus herandrängen um Blut zu trinken, so geschieht dies nicht um wieder beseelt zu werden, da sie ja ψυχαί sind, sondern um ihre Schatten von Blut durchströmen zu lassen, und hiedurch aus der geistigen Erstarrung wieder zum Bewusstsein zu gelangen, vergl. v. 153. 232. 390. — Ueberdies war die Anwendung des Thierblutes zu Speisen bekanntlich nichts ungewöhnliches bei den Griechen.

die Bestimmung hervor: Alles, was durchgespaltene Hufe hat und wiederkäuet unter den Thieren: das sollt ihr essen Lev. 11, 3. Diese Angabe ist völlig ausreichend um Alles auszuschliessen, was unter den grösseren Landthieren religiöser oder natürlicher Seits widerwärtig sein konnte. Kein Thier gehört zur obigen Gattung, welches sich vom Blute oder Fleische anderer Thiere nährt; vielmehr leben sie sämmtlich von Vegetabilien, und sind zahm oder wild die nützlichsten Thiere. Es ist also den Hebräern mit diesem Speiseverbote nichts besonderes auferlegt. Was ihnen, namentlich vom zahmen Vieh, als essbar bezeichnet ward, ist von jeher die gewöhnliche und eigentliche Fleischnahrung des Menschen gewesen, und wird es bleiben. Auch den Alten schon ist diese Beobachtung nicht entgangen, wie Cyrill c. Iul. IX. p. 316. B. zu erkennen giebt: „Das Gesetz befahl ihnen, dessen sich zu enthalten, was jederman verwirft; ja was jedem anständigen Menschen so verhasst ist, dass er es, wenn es ihm nur vorgesetzt wird, als völlig gräulich von sich weist.“ Nur hat sich Cyrill hier etwas schief ausgedrückt, denn nicht ist gerade Alles, was den Hebräern verboten wurde, allgemein als widerwärtig betrachtet worden; wohl aber ist Alles, was den Hebräern erlaubt wurde, überall für gute Fleischnahrung gehalten. — Im Einzelnen haben wir nicht weiter Rede zu stehen, warum dieses und jenes Thier den Hebräern anstössig war. Das System entschied; von jenen Thieren, die jederzeit die eigentliche Fleischnahrung des Menschen gewesen waren, ist das Merkmal des Reinen hergenommen, und was solches nicht an sich trägt, fiel ohne weiteres in die Classe des Unreinen. Wenn der Text die Unreinheit des Kameels so begründet, dass er sagt: „es käuet wohl wieder, aber es hat keine gespaltenen Klauen“, so ist der eigentliche und rechte Grund angegeben. Daraus erklärt sich auch die besondere Uebereinstimmung der alterthümlichen Speisevorschriften in der Unreinerklärung des Kameels bei den Hebräern, Indern, Zabiern, Aegyptern. Es theilt dieses Thier die meisten Eigenschaften mit den Normalreinen, in Ansehung der Nahrung, des Wiederkäuens, im Allgemeinen auch des Zahnsystemes und der Spaltung des Hufs; allein es hat auch unterscheidendes. „Die Kameele weichen von den andern Wiederkäuern ab durch den Mangel der Hörner (ein sehr auffälliges Unterscheidungsmerkmal), die Mehrzahl der Zähne und die Hufe, welche nicht wie ein Stiefel die Zehen umgeben, sondern nur oben aufliegen“; auch „treten sie nicht auf

die Hufspitzen, sondern auf die Topen oder die weichen Zehenballen." *) Da nun durchweg die Schafe, Ziegen, Stiere als die Normalreinen gelten, so ist Alles, das nicht zur Gattung der gehörnten Wiederkäuer gehört, unrein; mithin auch das Kameel. Moses achtet aber in der Unterscheidung der Vierfüssler nicht auf die Hörner, sondern auf die Hufe, und nur in Rücksicht auf das Kameel ist die genauere Bestimmung: ‚durch gespaltene Hufe haben und wiederkäuen' aufgenommen worden. — Das Deuteronomium giebt neben den Reinheitsmerkmalen noch insbesondere die einzelnen Gattungen reiner Landthiere namentlich an: Rinder, Schafe, Ziegen, Hirsche, Damhirsche, Gazellen und vier andere Antilopen-Arten. Es sind dies die häufiger vorkommenden Wiederkäuer Palästinas, die seltnern oder deren man schwer habhaft wird, wie z. B. der Steinbock, das Reem sind übergangen, ohne dass sie damit aus der Zahl der reinen Thiere ausgeschlossen wären.

In Ansehung der zweiten Classe, der Vögel, ist man ausser Stande gewesen ein gemeinsames Merkmal der reinen anzugeben. Da aber doch gewisse Gattungen, aus demselben Grunde wie die vierfüssigen Raubthiere, als verunreinigend von der Nahrung der Israeliten auszuschliessen waren, so blieb nur übrig, die zu vermeidenden einzeln mit Namen aufzuführen. So weit wir diese mit einiger Sicherheit kennen, und bei etlichen ist dies nicht der Fall, sind es meistentheils Raubvögel, Aasfresser und solche, die kleinere Thiere lebendig verschlingen. Die Alten haben dieses auch schon wenigstens theilweise richtig erkannt. So bemerkt der Jude Aristeas (ed. A. van Dale 1705. p. 278): „die Vögel, von denen wir Gebrauch machen, sind sämmtlich friedlicher Art, zeichnen sich durch Reinlichkeit aus und nähren sich von Körnern und Hülsenfrüchten; als da sind Tauben, Turteltauben, Haselhühner, Rebhühner, Gänse und andere der Art". Die verbotenen aber seien wild, fleischfressend und gewaltthätig. — Letztere Seite hebt auch Maimonides in seiner Schrift über die verbotenen Speisen 1, 16. hervor: „Wer weder die Vögel selbst noch ihre Namen kennt, der beobachte die Merkmale, welche die Weisen überliefert haben: Ein jeder Vogel, der (seine Klauen) einschlagend frisst (דורס = דורשׂ conculcans, nach Nachmanides so viel als נועץ צפרניו בבעלי חיים

*) Oken Naturgeschichte VII. 2. p. 1244.

der seine Klauen in lebende Thiere einschlägt) steht sicher in der Zahl der aufgeführten Vögel und ist für unrein erklärt.“ *) — Mustern wir die Reihe der verbotenen Vögel **), so finden wir in der ersten Hälfte eigentliche Raubvögel, welche andere zerreissen und in ihrem Blute verzehren, zum Theil auch Aasfresser. Es sind fol-

---

*) Die vier rabbinischen Merkmale reiner Vögel bei Hottinger Iuris Hebraeorum legg. CCLXI p. 222 sq.

**) Wir besitzen zwei Verzeichnisse derselben, das eine im Leviticus, das andere im Deuteronomium. Ist auch in letzterem das Gesetz über die Unreinheit der Thiere nicht vollständig, so ist doch jenes Verzeichniss hier genauer mitgetheilt, als dort. Der Augenschein lehrt, wenn man die beiden Stellen

Deut. 14, 13. הָרָאָה וְאֶת הָאַיָּה וְהַדַּיָּה לְמִינָהּ וג׳

Lev. 11, 15. הַדָּאָה וְאֶת הָאַיָּה לְמִינָהּ וג׳

vergleicht, dass der Text des Lev. durch ein Versehen des Abschreibers, welches die Aehnlichkeit der Wörter veranlasste, hier unvollständig geworden ist. Die Zahl der von Moses verbotenen Vögel beträgt somit 21 (drei Siebende). Auch ist das Deuteronomium in Betreff der abweichenden Leseart ראה und דאה wohl ebenfalls im Rechte, da es nicht wahrscheinlich ist, dass man zwei verschiedene Vögel mit Namen von gleicher Bedeutung und Ableitung (דָּאָה und דַּיָּה von דָּאָה fliegen) bezeichnet habe. Eine geringere Verschiedenheit ist רָחָמָה Deut. und רָחָם Lev.; ferner weichen sie noch in der Einreihung des שָׁלָךְ von einander ab, welcher im Lev. die neunte, im Deut. die fünfte Stelle, von unten gezählt, einnimmt. — In kritischer wie in exegetischer Hinsicht ist es bemerkenswerth, wie sich die alten Verss. zu diesen Abweichungen des Lev. und Deut. verhalten haben. Die chaldäischen Paraphrasten drücken die Eigenthümlichkeiten beider Texte sorgfältig aus. Der Sam. Uebersetzer aber erkennt keine Verschiedenheit an, sondern nimmt die Stelle, wie er sie im Lev. übersetzt hat, auch ins Deuteron. herüber. Die LXX beachtete jene Abweichungen ebenfalls nicht. Die Uebersetzung des Verzeichnisses im Lev., worin sich schon eine Ungenauigkeit in der Reihenfolge der Namen findet, ist auch für das Deut. als zureichend angesehen, jedoch nur etwa zur Hälfte ordentlich wiedergegeben; die übrigen Namen sind willkürlich durch einander geworfen und nicht einmal vollständig mitgetheilt. Die späteren Edd. der LXX haben in ihrer Weise nachgebessert. — In der Vulg. ist wohl auf die Unterschiede der beiden Texte Rücksicht genommen, jedoch in der zweiten Hälfte des Verzeichnisses im Deut. betheiligt sie sich an der Verwirrung der griechischen Uebersetzung.

gende: נֶשֶׁר der Adler, oder genauer wohl der Lämmergeier (Falco barbatus). פֶּרֶס LXX γρύψ = γρυπαίετος, Vulg. gryphus., Onk. עָר, der Beinbrecher (Falco ossifragus). עָזְנִיָּה LXX ἁλιαίετος, Vulg. haliaeetus, der Meeradler (Falco haliaeetus). רָאָה Onk. בַּת כַּנְפָא Vulg. ixon (dafür im Lev. דָּאָה *) LXX γύψ, Vulg. milvus) der Geier. אַיָּה LXX ἴκτινος, Vulg. vultur, Onk. טַרְפִּיתָא id., der Falke. דַּיָּה (ausgelassen in Lev.) Vulg. milvus, Onk. דַּיְתָא, nach Bochart der schwarze Geier. עֹרֵב der Rabe. תַּחְמָס LXX γλαῦξ, Vulg. noctua, Onk. צִיצָא, die Eule. נֵץ LXX ἱέραξ, Vulg. accipiter, Onk. נָצָא, Sam. נצצה id., der Habicht. כּוֹס LXX νυκτικόραξ, Vulg. bubo, Onk. קַדְיָא, Sam. צדיה, die Nachteule. רָחָם (Deut. רָחָמָה) nach der LXX κύκνος der Schwan, nach der Vulg. porphyrio, womit Onkelos übereinstimmt יַרְקְרִיקָא, das Sultanshuhn (Fulica porphyrio), ein Wasservögel; am wahrscheinlichsten nach Bochart der ber bei den Arabern رخم oder رخمة genannte Aasgeier. — Andererseits sehen wir Vögel aufgeführt, die andere Thiere: Fische, Schlangen, Eidechsen, Frösche u. a. lebendig verschlingen; meist sind es Wasser- oder Sumpfvögel: שַׁחַף LXX λάρος, Vulg. larus, die Möve. שָׁלָךְ LXX καταῤῥάκτης, Vulg. mergulus, Onk. שָׁלֵי נוּנָא der Sturzpelikan. יַנְשׁוּף nach der LXX, welcher die Vulg. folgt, der Ibis; nach Onk. קַפּוֹפָא der Uhu. תִּנְשֶׁמֶת LXX πορφυρίων, Vulg. cygnus, nach Onk. und dem Syr., welchen Bochart zustimmt, eine Eulenart. קָאָת LXX πελεκάν, Vulg. onocrotalus, der Pelikan. חֲסִידָה der Storch. — Es bleiben noch vier übrig, die wir besonders betrachten wollen. Einer derselben ist דּוּכִיפַת der Wiedehopf. Diesen Vogel können wir nicht in die erste jener beiden vorhin bezeichneten Classen auch nicht ohne weiteres in die zweite stellen; allein der Grund, warum der Wiedehopf unter die unreinen Thiere gerechnet wird, ist dennoch nicht schwer zu erkennen. Schon die Alten verweisen desfalls nicht mit Unrecht auf die grosse Unreinlichkeit desselben, von der sie viel zu erzählen wissen. **) Allerdings ist in ihren Mittheilungen manches

---

*) Man pflegt die Leseart ראה vorzuziehen, „da es sich in den Samaritanischen Handschriften auch 5 Mos. 14, 13. findet“. Dies kann aber kein Entscheidungsgrund sein, da der Sam., Differenzen gern ausgleichend, geradezu das Verzeichniss aus dem Levit. in das Deut. herübergenommen hat.

**) Man sehe Bochart Hieroz. P. II. L. II. c. 31.

übertrieben und erdichtet; allein wir vermögen doch daraus zu entnehmen, wie der Volkssinn diesen Vogel auffasste. Auch hat es seine Richtigkeit, dass er im Neste, gegen die Weise der übrigen Vögel, jede Unreinheit duldet, ja sein Nest zum Theil aus dem Unrath anderer Thiere baut, und überhaupt einen widrigen Aas- und Verwesungsgeruch verbreitet. Um letzterer Eigenschaft willen gehört er in die Reihe der unreinen, nicht essbaren Vögel. — Die zweite Gattung, die wir zu betrachten haben, heisst אֲנָפָה. Das Wort ist schwierig zu deuten. Ist damit, wie die beiden gedruckten arabischen Uebersetzungen, welchen auch de Wette folgt, besagen, der Papagei gemeint, so haben wir anzunehmen, dass dieser Vogel, der in Vorderasien nicht heimisch ist und dahin nur auf dem Wege des Handels gelangt sein konnte, bei den Hebräern deshalb für unrein gehalten sei, weil er in seiner Heimath, Indien, für ein nicht essbares Thier galt. *) Durch die Zwischenhändler ist dann mit der Waare auch die Ansicht von derselben zu den Käufern übergegangen, wie das oft der Fall gewesen ist. Vom hebräischen Standpunkte bietet nämlich dieser Vögel nichts dar, weshalb er für unrein zu erklären sei. **) Uebrigens ist auch die Richtigkeit der angegebenen Deu-

---

*) Nach einstimmigem Zeugnisse der Classiker war im Alterthum Indien das einzige Land, darin sich der Papagei vorfand, und von wo er durch den Handel in die westlichen Länder kam. In Indien aber galt der Papagei für ein nicht essbares Thier; er steht in der Reihe der Vögel, deren sich jeder Dwidja enthalten solle; vergl. Gesetz des Manu V. 12. Der Grund ist dieser. Im Allgemeinen sagt das Gesetz V. 49., wenn man aufmerksam die Bildung des Fleisches, d. h. die mit dem Fleische des Menschen verwandte Natur des Thierfleisches betrachte, so werde man sich gedrungen finden, alles Fleischessens, auch des erlaubten, sich zu enthalten. Fand diese Betrachtungsweise statt, so musste der Papagei, der in einer Hinsicht dem Menschen näher tritt als irgend ein anderes Thier, in die Classe der ausdrücklich verbotenen Thiere gestellt werden, denn er theilt gewissermassen mit dem Menschen die diesem sonst ausschliesslich zukommende Fähigkeit des Sprechens. Als etwas ganz wunderbares sahen es auch die Griechen an, dass neben den *μέροπες ἄνθρωποι* auch ein *ὄρνεον ἀνθρωπόγλωττον*, ein Vogel mit menschlicher Stimme, existire. Diese Eigenschaft ist es sicher auch, um deren willen die Inder sich vor dem Genusse des Fleisches vom Papagei scheuten, wie gleicherweise auch vom Sârikâ (garrula religiosa), der noch besser als jener sprechen soll.

**) Es müsste denn sein, dass man ihn wegen seiner äussern Aehnlichkeit

tung des Namens mehr als zweifelhaft, da man in den Ländern am Mittelmeere erst in Folge von Alexanders Zuge nach Indien den Papagei kennen gelernt hat.*) Wenden wir uns zur LXX und Vulg., so finden wir hier אֲנָפָה durch charadius übertragen. Damit ist der Regenpfeifer, eine Gattung schnepfenartiger Sumpfvögel, gemeint; und אֲנָפָה gehört dann in die zweite der oben aufgestellten Abtheilungen unreiner Vögel. — Die zwei noch übrigen sind בַּת הַיַּעֲנָה der Strauss und עֲטַלֵּף die Fledermaus. Der Grund, auf welchem die Unreinheit der vorhin aufgeführten Vögel beruht, kann bei diesen beiden Thieren nicht geltend gemacht werden. Der Strauss nährt sich von Pflanzenstoffen, Gras und Körnern; und wenn er in seiner Gefrässigkeit nebenher auch Anderes, was er eben antrifft, selbst Unverdauliches, Steine, Metallstücke, Glas verschlingt, so kann er doch darum nicht für unrein erklärt sein. Das Fleisch der Strausse ist geniessbar und wird auch fast überall von den Völkern, in deren Nähe er lebt, gegessen. Warum ihn die Hebräer nicht essen durften, lässt sich nicht mit Bestimmtheit angeben. Man möchte zunächst an die auch sonst den Alten aufgefallenen Eigenthümlichkeiten

---

mit den Raubvögeln, da er einen hakenförmigen Schnabel und stark gekrümmte Krallen hat, in gleiche Reihe mit diesen gestellt hätte.

*) Von den Griechen ist dieses unzweifelhaft. Die Nachricht von redenden Vögeln, die ihnen durch die Begleiter Alexanders aus Indien zukam, war etwas völlig neues und unerhörtes. Hätten aber die arabischen Kaufleute und die Phönicier schon mit Papageien gehandelt, so wären sicher auch die Griechen damit bekannt geworden; wir können somit auch auf diesem Gebiete noch keine Bekanntschaft mit dem Vogel annehmen. Auch in Aegypten finden wir keine Spur, dass man in alter Zeit Papageien gehalten habe. Wie sollen nun die Hebräer den Vogel kennen gelernt haben? Späterhin unter Salomo, da man durch die Phönicier in unmittelbare Verbindung mit den indischen Factoreien trat, und von dort indische Producte nach Palästina brachte, sehen wir wohl Pfauen und Affen eingeführt 1 Kön. 10, 22, nicht aber Papageien. Doch würde man den seltenen Vogel, welchen man bis dahin nur auf weiten Umwegen erhalten haben konnte, gewiss nicht in seiner Heimath unbeachtet gelassen, sondern nebst den andern Dingen auch als eine Reiseseltenheit mitgebracht haben. Aber der אנפה kann überhaupt kein seltener, ausländischer Vogel gewesen sein, denn er steht in der Reihe der gewöhnlichen, allen zugänglichen, einheimischen Thiere: und somit ist gewiss nicht der Papagei damit gemeint.

des Strausses denken, welche ihn gewissermassen zu einem Zwitter von Vogel und Nicht-Vogel machen. Man findet nämlich an ihm eine Mischung von Eigenschaften, die sonst nur gesondert der Classe der Vögel und der der Säugethiere angehören. War die Mischung von Verschiedenartigem verboten, z. B. die Erzielung eines Thieres durch die Kreuzung verschiedener Gattungen und Anderes, Lev. 19, 19. Deut. 22, 9—11., so konnte wohl auch der Strauss, welcher die Eigenschaften zweier Thierklassen in sich zu vereinigen scheint, als Mischling gelten, und darum verboten sein. Dieser Vogel nämlich hat Flügel und kann nicht fliegen, hat gewimperte Augenlieder und gespaltene Klauen wie die Wiederkäuer; ferner finden die Sekretionen, Harn und Unrath gesondert von einander statt, die Schenkel sind kahl, ebenso Kopf und Hals, nur mit Borsten bedeckt: Alles auffällig an einem Vogel; woher auch Aristoteles (de part. animal. IV. s. fin.) bemerkt, der Strauss sei halb ein Vogel, halb ein vierfüssiges Thier. Dasselbe ist der Fall mit der Fledermaus, welche von den Alten unzweifelhaft für einen Vogel gehalten wurde. In der Vereinigung des Disparaten läge also der Grund, warum diese beiden Thiere als unrein bezeichnet sind. — Es bietet sich noch eine andere Deutung dar. Das Gesetz kann auch darauf beruhen, dass man an diesem Vogel eine Beziehung und Hindeutung auf Etwas, das dem Israeliten fremd bleiben sollte, erkannte. Weil er ein Bewohner der Wüste ist, und darum auch bei den Hebräern Tochter der Wüste, bei den Arabern Vater der Wüste heisst (s. Rosenmüller a. a. O. II. 294.), so knüpfte sich an ihn die Vorstellung der Oede, der Verwüstung, des Verderbens. Wir finden diese Anschauung nicht selten in bildlicher Rede; so heissts Jes. 34. von Edom, über welches Jehova „die Messschnur der Verwüstung und das Bleiloth der Verödung zieht", v. 13: „es soll der Strausse Gehöft werden"; und gleicherweise Jes. 13. über Babel, das wie Sodom und Gomorra zerstört werden soll v. 21: „Strausse sollen daselbst wohnen", vgl. Jer. 50, 39. Hiezu kommt, dass der Strauss von Seiten seines eigenthümlichen Geschrei's *) als Vogel der Klage und Trauer angesehen wurde. So sagt Micha 1. in Bezug auf Samaria, welches Jehova „zum Steinhaufen machen — und seinen Grund

*) Shaws Reisen, d. d. U. 1765. S. 390: „Die Nacht über machen sie oft ein sehr klägliches und hässliches Geschrei; — ich habe sie oft ächzen hören, als ob sie in der grössten Todesangst wären".

entblössen will", v. 8: „darob muss ich klagen und jammern, ich klage gleich den Schakalen und trauere gleich den Straussen"; und Hiob 30, 28. 29: „Tage des Jammers haben mich überfallen — ich stehe da in der Versammlung und schreie; ein Bruder der [klagenden] Schakale und ein Genosse der Strausse bin ich geworden." Da also dieser Vogel an die Wüstenei, Trauer und einen unheilvollen Zustand erinnerte, also an das gerade Gegentheil von שָׁלוֹם, Unversehrtheit, Friede, Heil, so mag darin auch der Grund liegen, warum der Strauss dem Israeliten fremd bleiben und für unrein gelten sollte. — Etwas Aehnliches kommt auch bei der Fledermaus in Erwägung. Sie heisst עֲטַלֵּף ‚die in der Dunkelheit fliegende'. Schon der Name weist also darauf hin, dass dieses Thier der Finsterniss angehört, an welche sich auf die natürlichste Weise der Gedanke des Unglücks und des Todes reiht. *)

In Ansehung der Wasserthiere ist wieder ein allgemeines Unterscheidungsmerkmal aufgestellt. „Alles was Flossfedern und Schuppen hat im Meer und in Bächen sollt ihr essen. **) Zu dieser Bestimmung gelangte man in ähnlicher Weise wie zu der obigen über die vierfüssigen reinen Thiere. Die Fische in den Flüssen und Bächen, welche man von jeher gegessen und an deren Reinheit man nicht zweifelte, gaben überhaupt für das Reine die Norm her; alle widerwärtigen Gestaltungen, die schlangen- und eidechsenartigen Wasserthiere, die schleimartigen Schaal- und Muschelthiere, und was weiter dem einfachen Menschen zu essen nicht zusagt, waren damit ausgeschlossen.

Die vierte Classe endlich, das kleine Gethier שֶׁרֶץ, wozu alles gehört, das in den drei voraufgehenden Classen keine Stelle gefunden hat, die kleinen regsamen Thiere, Mäuse, Wiesel, Schlangen, Insekten u. dergl., ist im Grossen und Ganzen als unrein bezeichnet; was sich aus dem angeborenen Widerwillen gegen dergleichen Fleischspeisen leicht erklären lässt. Auch wir essen sie nicht; haben sich andere Völker zu solcher Nahrung verstanden, so ist das

*) Bekanntlich sind dem Hebräer von Licht und Finsterniss hergenommene Bilder zur Bezeichnung von Glück und Unglück, Leben und Tod sehr geläufig, vgl. Glassii Philolog. sacr. ed. Dathe II. 1019

**) Eine ähnliche Beobachtung bei den alten Römern, Plin. A. N. XXXII. 10: Numa constituit, ut pisces, qui squamosi non essent, ni pollucerent.

in Folge einer Ueberwindung geschehen, zu welcher sich die alten Hebräer um so weniger veranlasst sahen, da sie das Bedürfniss nach Fleischnahrung auf eine bessere Weise befriedigen konnten. — Eines aber der hieher gerechneten Thiere bediente man sich in den Ländern der Süd- und Ostküste des Mittelmeeres, Libyen, Aegypten, Arabien, Syrien, von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, als eines gewöhnlichen Nahrungsmittels, nämlich der Heuschrecken. Der Gesetzgeber fand ohne Zweifel diese Speise bei seinem Volke schon vor, und sah sich nicht veranlasst, das vom Grase oder saftigen Früchten sich nährende Thier für unrein zu erklären und zu verbieten. So machte er eine Ausnahme in Betreff der einheimischen Heuschreckenarten. Aus allem kleinen Gethier שֶׁרֶץ, das sonst unrein ist, wird in der Unterabtheilung שֶׁרֶץ הָעוֹף הַהֹלֵךְ עַל אַרְבַּע (geflügeltes kleines Gethier, das auf vieren geht) eine Gattung unter Angabe eines allgemeinen Merkmals ausnahmsweise als rein bezeichnet: „Nur das mögt ihr essen von allem geflügelten kleinen Gethier, das auf vieren geht: Was zwei Beine hat ausser seinen Füssen, um damit zu hüpfen auf der Erde“ *). Dieses Merkmal war leicht zu abstrahiren, da es die Heuschrecken augenfällig auszeichnet. Die Gesetzesstelle macht vier Gattungen namhaft, „den Arbeh nach seiner Art, den Solam nach seiner Art, den Hargol nach seiner Art und den Hagab nach seiner Art“. Wahrscheinlich waren dies eben die Gattungen, welche man zu essen pflegte, denn auch heut zu Tage wird im Morgenlande die eine gern, die andere gar nicht gegessen (S. Niebuhr Beschr. S. 171 f.). Ausdrücklich verboten ist keine. —

*) אֲשֶׁר לֹא (leg. לוֹ) כְרָעַיִם מִמַּעַל לְרַגְלָיו לְנַתֵּר בָּהֵן עַל הָאָרֶץ Da das מִמַּעַל לְ gewöhnlich die örtliche Bedeutung: über, oberhalb hat, so könnte man es nach der LXX (ἀνώτερον τῶν ποδῶν) darauf beziehen, dass die langen Springfüsse hervorragen, und sofern über den beträchtlich kleinern vier Gehfüssen stehen. Doch wäre dies immer eine schiefe Bezeichnung; besser ists, מִ im Sinne neben (Jes. 6, 2. vgl. Hitzig z. St.) zu fassen, d. h. hier: noch zu den vier Füssen = לְבַד הַד׳. — Wie die Hebräer den längeren Füssen der Heuschrecke einen andern Namen geben als den kürzern (jene heissen כְּרָעַיִם Unterschenkel, diese רַגְלַיִם Füsse), so auch die Araber, welche jene die Füsse, diese die Hände der Heuschrecken nennen (Niebuhr Beschreib. p. 170).

Somit haben wir gezeigt, wie die Classification entstanden ist. Wer darauf nicht achtet, sondern die angegebenen Merkmale als das prius, und die Reinheit und Essbarkeit der Thiere als das posterius ansieht, für den muss die Frage, wie jene Eigenschaften: Wiederkäuen und gespaltene Hufe haben, oder mit zwei Springfüssen und vier Gehfüssen versehen sein, mit der Reinheit der Thiere zusammenhänge, allerdings unlösbare Schwierigkeiten darbieten.

Endlich ist aus der Reihe der unreinen Thiere noch jene Classe zu erörtern, welche sich durch gesteigerte Unreinheit von den übrigen auszeichnet. Diese giebt sich darin zu erkennen, dass nicht allein der Mensch, sondern auch sachliche Gegenstände, nämlich solche, die zur Handthierung, Nahrung und Kleidung der Israeliten gehören, davon inficirt werden können. Hierin kommt die erhöhte Unreinheit der acht Thiergeschlechter jener der flüssigen Personen und der menschlichen Leichname nahe, wenn auch nicht gleich. Während nämlich die Leiche schon durch ihre blosse Nähe, die Flüssigen durch Berührung jene Dinge verunreinigen, geht von den unreinen Thieren dieser Gattung erst dann die Unreinheit auf Sachen über, wenn sie todt hinauf- oder hineinfallen, also darauf zu liegen kommen: was offenbar mehr ist als nur berühren. Hieraus ergiebt sich, dass der Unreinheitsgrad der besonders unreinen Thiere zwar analog jenem der flüssigen Personen und der Leichen, aber dennoch niedriger als beide ist. Wie dunkel auch der Grund sein mag, warum man den acht Thieren eine höhere Unreinheit als den übrigen beigelegt habe; so viel ist gewiss, dass wir die Erklärung dieses Stufenunterschiedes nicht ausserhalb des mosaischen Systemes zu suchen haben, am wenigsten aber auf die Annahme stützen dürfen, die Hebräer hätten jene acht Thiere von einem andern Schöpfergott hergeleitet, als der ist, welchem alle Creatur ihr Dasein verdankt. Doch stellen wir nicht in Abrede, dass die Frage, warum überhaupt unter den unreinen, nicht essbaren Thieren noch ein Unterschied gemacht, und warum gerade den acht Gattungen mehr Unreinheit als den übrigen zugeschrieben ist, schwer zu beantworten ist, zumal die Bedeutung der hier aufgeführten, grossentheils nicht weiter vorkommenden Thiernamen nicht einmal feststeht. Es sind folgende:

1. חֹלֶד von חָלַד graben, also ‚Gräber' der Grundbedeutung nach. Einstimmig wird von allen alten Uebersetzern und jüdischen Erklärern hierunter das Wiesel verstanden (LXX. ἡ γαλῆ, Vulg.

mustela, Jonathan und der Syrer כרכושתא, Jarchi מושטילה = moustoille), ein bekanntes Thierchen aus dem Geschlechte der Marder, das in Höhlen und sonstigen Schlupfwinkeln lebt, zur Nachtzeit herumschleicht und in Häuser und Ställe sich durchgräbt. Seine Nahrung sind Hühner, Tauben und andere kleine Thiere, deren es so viele, als es nur kann, tödtet, wenig r zur Stillung seines Hungers, als zur Befriedigung seines Blutdurstes, denn sein Verlangen geht dahin, den Thieren das Blut auszusaugen und vornehmlich durch Blut sich zu sättigen. — Wenn man bedenkt, welche Vorstellungen der Hebräer mit dem Blute verbindet, so reicht diese Eigenschaft des Wiesels vollkommen zur Erklärung aus, warum es nicht allein wie die anderen Raubthiere, welche nur das Fleisch in seinem Blute verzehren, sondern vorzugsweise unrein ist. Als blutgieriges, bluttrinkendes Thier musste das Wiesel im Tode mit besonderer Unreinheit behaftet erscheinen. — Die neuern Erklärer aber wollen nach dem Vorgange von Bochart (Hieroz. III. c. 35.) unter חֹלֶד den Maulwurf verstanden wissen; weil nämlich der Maulwurf bei den Syrern חֻלְדָּא, bei den Arabern خُلْد heisse. Diese Parallelen scheinen jedoch nicht zureichend zu sein, um die einstimmige Tradition zu verwerfen. Auch das Wiesel gräbt, und im alt-hebräischen konnte der Name Gräber immerhin ein anderes Thier bezeichnen als in den verwandten Sprachen der späteren Zeit. Hiezu kommt, dass im Hebräischen der Maulwurf schon seinen bestimmten Namen hat חֲפַרְפָּרָה Jes. 2, 20., wofür hinreichende Zeugnisse vorhanden sind *).

*) Hieronymus zu Jes. 2, 20: Theodotio ipsum verbum hebraicum posuit, Pharpharoth; est autem animal absque oculis, quod semper terram fodit et humum egerit, et radices subter comedens, frugibus noxium est, quod Graeci ἀσπάλακα vocant. Ebenso wissen auch die Rabbinen nicht anders, als dass חֲפַרְפָּרָה der Maulwurf sei. So sagt R. Salomo: ח׳ ist eine Gattung des שֶׁרֶץ (kleinen Gethiers) welches in der Erde gräbt und in der ausländischen Sprache טלפא (talpa) heisst. Ebenso Moed katon f. 6. b. בריה שאין לה עיניים חופרת בקרקע „es ist ein Thier, das keine Augen hat und in der Erde gräbt.“ (S. Bochart Hieroz. Lib. III. cap. XXXV. p. 1026; die Späteren brauchen dafür אישות, Bochart a. a. O. p. 1030.) — Neuere Uebersetzer und Erklärer weichen hievon ab; allein, wie mir scheint, ohne Grund. Gesenius zieht es vor Jes. 2, 20. dem Worte ח׳ die Bedeutung Ratte beizulegen, „welche

Weiter haben auch die späteren jüdischen Schriftsteller, welche doch des aramäischen kundig waren, unter dem hebr. חֹלֶד nie das aramäische חוּלְדָּא verstanden. Im Talmud bedeutet das Wort חֹלֶד durchweg das Wiesel, welches an den Grundmauern der Häuser versteckt lebe, von dem es zwei Arten gebe, das gemeine Wiesel und das röthliche ח׳ כבאים (oder Feldwiesel), welches sich in die Häuser durchgrabe, durch seine Schlauheit auszeichne; und andere Merkmale der Art, welche keinen Zweifel lassen, was darunter zu verstehen sei. Auch im Abschnitte der Jerusalemischen Gemara de octo reptilibus ist unter חֹלֶד nichts anderes als das Wiesel gemeint. Wenn nun die talmudischen wie die späteren rabbinischen Schriftsteller das aramäische חוּלְדָּא nie mit dem hebr. חֹלֶד verwechselt, sondern unter letzterem nur das Wiesel verstanden haben, so bezeugen sie damit einer bestimmten Ueberlieferung gefolgt zu sein, von welcher auch wir nicht ohne weiteres abgehen dürfen, zumal da hiezu kein anderer Grund als der vorliegt, dass ein ähnliches Wort in verwandten Sprachen eine andere Bedeutung habe. — Warum das Wiesel zu den besonders unreinen Thieren gezählt sei, haben wir angegeben. Die Alten verweisen desfalls auf andere Eigenschaften des Thieres, Cyrill auf das ängstliche, unmännliche, diebisch-scheue Wesen des Wiesels, Barnabas auf die unreine Begattungsart **) desselben.

---

eher neben den Fledermäusen dunkele und schmutzige Ecken der Häuser bewohnen, während die Maulwürfe mehr Aecker und Wiesen aufwühlen“. Ebenso Maurer: mus rattus, quae significatio contextui melius convenit quam talpae, de Wette u. A. Um aber von der gesicherten Ueberlieferung abzugehen, und dem unsichern Rathen sich zu überlassen, dürfte hier um so weniger Grund vorhanden sein, da jene einen zur Stelle vollkommen passenden Sinn giebt, denn wenn es hier heisst, die Menschen würden am Tage Jehovas ihre Götzen den Maulwürfen und Fledermäusen hinwerfen, so ist dies offenbar bildlich aufzufassen und nicht an ein eigentliches hier- oder dorthinwerfen zu denken. Die Thiere sind ihres Wesens wegen genannt, sie gehören der Dunkelheit an, und mit ihnen sollen auch die Götzen fortan der Dunkelheit angehören, das Licht nicht sehen, unbeachtet bleiben. — Ebenso wenig kann ich mich Hitzig's Deutung anschliessen, der ח׳ mit Sperling übersetzt.

**) c. 10: *διὰ ἀκαθαρσίαν. — τὸ γὰρ ζῶον τοῦτο τῷ στόματι κύει.* Oder wie mit grösserer Uebereinstimmung Aristeas p. 283 bemerkt: *διὰ τῶν ὤτων συλλαμβάνει, τεκνοποιεῖ δὲ τῷ στόματι*: eine weitverbreitete Meinung, deren

Erstere Annahme ist zur Erklärung unzureichend, und was die letztere betrifft, so lässt sich nicht nachweisen, dass die Hebräer jene seltsame Volksmeinung der Griechen getheilt haben.

2. עַכְבָּר die Maus, Feldmaus 1 Sam. 6, 5. Je weniger Schwierigkeiten hier die Deutung des hebr. Wortes macht, um so mehr finden wir deren, wenn wir nach dem Grunde fragen, warum dieses reinliche und zierliche Thierchen, das doch fast nur von Sämereien und sonstigen vegetabilischen Stoffen sich nährt, im Zustande des Todes von grösserer Unreinheit sein solle, als die Mehrzahl der übrigen unreinen Thiere. Cyrill a. a. O. deutet, wie in Betreff des Wiesels, auf die ängstliche und furchtsame Natur der Maus *), allein darin können wir weder die Unreinheit des Thieres überhaupt noch die Steigerung derselben begründet erkennen. — Wir müssen die Vorstellung aufsuchen, welche der Hebräer von dem Thiere hat. Die hervorstechendste Eigenschaft der Feldmaus, namentlich in südlichen Ländern, ist ihre Gefrässigkeit und schnelle Vermehrung. Zu Zeiten vermehren sich diese Thiere plötzlich ins ungeheure, verwüsten weit und breit die Felder, rufen Hungersnoth und pestartige Krankheiten unter den Bewohnern des Landes hervor, und haben nicht selten ganze Völkerschaften zur Auswanderung gezwungen **). Die Maus ist demnach ein furchtbarer Feind der Felder, ein Bild der Verwüstung und Zerstörung. In letzterer Weise fassten die Aegypter dieses Thier auf. Auch ihnen war die alles verzehrende Maus unrein, und dieselbe bedeutete in ihrer Bilderschrift Vernichtung ***). Hierauf weist auch der hebräische Name עַכְבָּר, welcher Aufzehrer des Feldes, (= Landverderber הַמַּשְׁחִית הָאָרֶץ 1 Sam. 6, 5.) bedeutet †). Geradezu als Bild der Vernichtung und des Verder-

---

Veranlassung Aristoteles (de generatione animalium III. 6) darin findet, dass das Thier sehr kleine Junge zur Welt bringe und diese häufig im Munde herumtrage. Barnabas hat die Fabel missverstanden.

*) Cont. Iul. IX. (Opp. ed. Aubert. 1838. Tom. VI. p. 518.) *γαλὴ καὶ μῦς γράφουσί πως ἐφ' ἑαυτοῖς τὰ δειλὰ καὶ ἄνανδρα καὶ ψοφώδη τῶν κλεπτῶν γένη.*

**) Beispiele hievon aus Strabo, Diodor, Aelian, Agatharchides u. a. in Bochart Hieroz. III. c. XXXIV.

***) Horapollo I. c. 47. (*Οἱ Αἰγύπτιοι*) *ἀφανισμὸν δηλοῦντες, μῦν ζωγραφοῦσιν, ἐπειδὴ πάντα ἐσθίων μιαίνει καὶ ἀχρηστοῖ.*

†) Bochart Hieroz. III. c. XXXIV p. 1017: Videtur עכבר dici pro עכלבר

bens erscheint die Maus in jener Geschichte von der Plage der Philister 1 Sam. 6. Der Raub der Bundeslade hatte die Folge für dieses Volk, dass Jehova zur Strafe die Plage der Beulen über sie brachte und „sie verderbete“ (c. 5, 6.). In der Furcht, dass sie diesem Verderben erliegen und alle sterben würden, schicken sie Weihgeschenke zur Sühnung ihres Vergehens, nämlich goldene Bilder von „Mäusen, welche das Land verderben“ (6, 5.), und dazu goldene Bilder von jenen Beulen, mit welchen sie heimgesucht waren. Es ist nun wohl zu beachten, dass die Plage der Philister einzig und allein in den Beulen besteht, nicht etwa daneben auch in einer Landesverwüstung durch Mäuse. Wir haben keine Veranlassung letztere dazu zu denken, da von einer solchen nicht das mindeste angedeutet ist. Auch ist es insbesondere aus 5, 6—12 klar, dass alle Noth des Volkes allein in jener Krankeit bestanden habe; wie denn auch, um gerade hievon zu gesunden, (אָז תֵּרָפְאוּ 6, 3) Beulen und Mäuse abgebildet werden, und überdies nur im Singularis von dem grossen Uebel (6, 4. 9.) die Rede ist. Die Mäuse sind in dieser Zusammenstellung nichts anderes als ein Symbol, welches Vernichtung, Verderben des Landes bezeichnet; die Abbildungen der Beulen bestimmen näher, in welcher Art und Weise jenes Verderben sich dargestellt habe. — Da die Orientalen sonach die Feldmaus als Thier der Zerstörung betrachteten, so wird es nicht auffallend sein, wenn wir bei gewissen abgöttischen Culten, in welchen es sich um die Verehrung der Gottheit des Todes oder der Zerstörung handelt, auch Mäusefleisch unter den Opferspeisen vorfinden. Einen derartigen Cult treffen wir bei den abtrünnigen Juden in der babylonischen Gefangenschaft an, um welche Zeit alter und neuer Götzendienst bei ihnen eine ungestörte Pflege fand. Daraus, dass man bei der Reinigungs- und Heiligungsfeier von welchen bei Jes. 65, 3. 4. 66, 17

eliso L. Nempe Chaldaeis עכֹּל est consumere et בר est ager: itaque עכֹּלבר et per contractionem עכבר est agri consumptor seu vastator. Nomen agresti muri valde congruum, qui agrorum est certa pestis. — Es ist aber nicht einmal nothwendig aufs Chaldäische zurückzugehen. Die erste Silbe wurde mit ע statt א geschrieben, da man die Ableitung nicht mehr kannte, wie aus gleicher Ursache שְׁאוֹל statt שְׁעוֹל geschrieben wird. בר bedeutet auch im Hebr. Feld, Hiob. 39, 4. — Gesenius zieht die andere Bedeutung von בר Getraide vor.

die Rede ist, auf Gräbern und in Grabeshöhlen sass, ergiebt sich deutlich, dass eine Todesgottheit verehrt wurde, denn für jede andere wäre diese Stätte der Verehrung unangemessen gewesen. Einer solchen Gottheit sind dann die unreinen und alles verschlingenden Thiere, da sie die Natur jener versinnbildlichen, gerade die rechte Opfergabe und Opferspeise ihrer Verehrer *). — Da nun nicht allein Vernichtung und Tod, sondern auch dasjenige, was hieran in auffälliger Weise erinnert, unrein ist, so erschien dieses Thier, an welches wie für andere Völker, so auch für die Hebräer unmittelbar die Vorstellung des Verderbens sich anschloss, und das auch in abgöttischen Culten der Todesdämonen seine Stelle hatte, in höherem Grade unrein als die Mehrzahl der übrigen Thiere.

3. צָב LXX ὁ κροκόδειλος ὁ χερσαῖος, Vulg. crocodilus, das Landkrokodil, eine Art grösserer Eidechsen, die auch in Arabien häufig vorkommt und dort denselben Namen führt. Wahrscheinlich ist dies die Lacerta Aegyptiaca, unter welchem Namen sie Hasselquist (Reise, d. d. Ueb. 1762. S. 353 f.) beschreibt, oder Psammosaurus Scincus, wie sie die Neueren nennen (S. Geoffroy Egypt. Rept. Tab. 3. f. 2.), eine Eidechse von etwa 18 Zoll Länge und gelbgrauer Farbe. Giftig ist das Thier nicht, es wird von den Arabern gegessen. Sie bedienen sich dieser Eidechse, die bei ihnen

*) So wenig hieraus folgt, dass man auch sonst Mäusefleisch gegessen habe, — denn nur der Gottheit zu gefallen geschieht es hier am Orte, und wir wissen ja, zu welchen widerwärtigen und gräulichen Dingen man sich aus religiösen Rücksichten verstehen konnte —, so wenig ist die Vermuthung Bocharts (Hieroz. L. III. c. 33. p. 1019), Gesenius und Anderer begründet, dass deshalb weil da עכברים als Speise aufgeführt werden, nicht die Feldmaus, sondern der Springhase oder die Bergmaus اليربوع gemeint sei, weil allein diese Mäuseart von den Arabern gegessen werde. Aus demselben Grunde könnte man auch, weil es ja etwas ganz auffallendes ist, dass ein Gottesdienst und Opferessen auf unreinen Gräbern und in Höhlen stattfindet, diese Gräber und Höhlen in Tempel und Haine umdeuten. Wie aber קבר ein Grab ist, so ist auch עכבר ein und allemal die Maus. Uebrigens nannten die Hebräer den Springhasen oder die Bergmaus שָׁפָן, Lev. 11, 5. Deut. 14, 7. Ps. 104, 18. Prov. 30, 26., ein in Palästina wie den umliegenden Ländern sehr häufiges Thier.

noch den alten Namen ضَبّ = צָב hat, zu magischen Zwecken, indem sie meinen, mittelst des Dhabb sich liebenswürdig und tapfer machen zu können, einem Pferde grössere Schnelligkeit zu geben, und anderes der Art.

4. אֲנָקָה LXX. μυγαλῆ Spitzmaus, wonach die Vulgata mygale übersetzt. Die jüdischen Ausleger sind nicht einig; etliche gar: Biber. Richtiger verstehen der Syr., Sam., Arabs Erp. et Paris. eine Eidechsenart darunter. Der Name (von אָנַק ächzen) bezieht sich wahrscheinlich auf den Ton, den die Eidechse von sich giebt. Diesem verdankt sie auch ihren specifischen Namen; es ist nämlich die Lacerta Gecko L. (s. Oken Naturgesch. VI. p. 639), welche des Nachts einen besondern Ton hören lässt, fast wie die Frösche. *)

5. כֹּחַ LXX. χαμαιλέων, Vulg. chamaeleon; auch die beiden arab. Uebersetzungen und die jüdischen Ausleger stimmen wenigstens darin überein, dass eine Eidechsenart gemeint sei. Jedoch ist das eigentliche Chamäleon wohl nicht unter כֹּחַ zu verstehen, da dieses unter dem Namen תִּנְשֶׁמֶת hernach aufgeführt wird. Der Name jener Eidechse bedeutet Kraft und lässt schliessen, dass man an ihr besondere Wirkungen wahrgenommen habe. Vielleicht ist darunter die Lacerta Stincus officinalis gemeint, welche im Oriente häufig vorkommt und noch jetzt daselbst als kräftiges Aphrodisiacum viel angewendet wird. **)

6. לְטָאָה LXX. χαλαβώτης = ἀσκαλαβώτης, Vulg. stellio. Gleicherweise erkennen auch die beiden arab. Uebersetzer und die jüdischen Ausleger eine Eidechsenart darin. Der Syrer bestimmter ברירתא: Salamander. Ueber den stellio veterum s. Hasselquist a. a. O. p. 351. und Oken a. a. O. VI. p. 632.

7. חֹמֶט LXX. σαῦρα, Vulg. lacerta, ebenso nach den beiden arab. Uebersetzungen; also auch eine Eidechsenart.

8. תִּנְשֶׁמֶת nach der LXX, der auch die Vulg. folgt. Onkelos, den späteren Rabbinen, Luther u. A.: der Maulwurf. Allein dieses Thier will in die Reihe der Eidechsengattungen nicht passen; überhaupt fällt es nicht in die Klasse der Thiere, die sich über der Erde regen שֶׁרֶץ עַל הָאָרֶץ v. 29., zu welcher doch die hier auf-

---

*) Hasselquist S. 358. Sonum edit singularem ex gula prodeuntem, ranarum haud absimilem, quem noctu imprimis percipere licet.

**) Hasselquist S. 359 f.

gezählten gehören sollen, denn es ist ein שֶׁרֶץ מִתַּחַת לָאָרֶץ, *ὑπὸ γῆν διάγων*, was die Alten stets als charakteristisches Merkmal des Maulwurfs hervorheben. Sonach dürfen wir den Maulwurf weder in diesem Worte erkennen, noch überhaupt unter dieser Classe finden wollen. Nach dem Samaritaner ist das Wiesel darunter zu verstehen, welches aber oben schon da gewesen ist; nach dem Syrer der Vielfuss, ein wurmartiges, ein bis zwei Zoll langes, mit vielen Füssen versehenes Insekt, welches hier aber gar nicht am Orte ist. Da nun von dem dritten Thiere dieser Reihe ab lauter Eidechsengattungen aufgezählt sind, so dürfen wir vermuthen, dass eine solche auch unter dem letzten Namen gemeint sei. Wirklich wird auch das Wort תִּנְשֶׁמֶת von dem chald. Paraphrasten Jonathan und den beiden arab. Uebersetzern in dieser Weise gedeutet. Die nähere Bestimmung, welche Bochart (Hieroz. IV. c. 6.) versucht hat, ist ebenso scharfsinnig als glücklich. Jedenfalls muss der auffällige Name: Die Athmerin (ת von נָשַׁם athmen, woher נְשָׁמָה der Athem) auf ein eigenthümliches Athmen dieser Eidechse sich beziehen. Ein solches giebt sich nur an einer Art zu erkennen, nämlich am Chamäleon, welches mit stets offenem Munde viel Luft einathmet und sich damit weit aufbläst. Dies haben auch die Alten als das Eigenthümliche des Chamäleon aufgefasst und die Meinung darauf gegründet, es lebe bloss von der Luft. *)

Unter den acht Thieren also, welchen das Gesetz eine erhöhte Unreinheit beilegt, sind sechs zum Geschlechte der Eidechsen gehörig. Die Vertreter des diätetischen Erklärungsgrundes können zu Gunsten desselben anführen, dass sich unter den Eidechsengattungen (Saurii) etliche Giftthiere finden, nämlich in der Familie der Ascalabotae. Da das Gift hier in Drüsen an den Zehen sitzt, so

---

*) Plin. h. n. VIII. 33. Ipse celsus hianti semper ore, solus animalium nec cibo nec potu alitur, nec alio quam aëris alimento. XI, 37. Chamaeleoni pulmo portione maximus et nihil aliud intus. Solinus: Hiatus eius aeternus, ac sine ullius usus ministerio; quippe cum nec cibum capiat, neque potu alatur aut alimento alio, quam haustu aëris vivat. — Siehe Bochart a. a. O, — Oken Naturgeschichte 1836, Band VI. p. 646.: „Sie blasen oft ihren ganzen Leib auf und bleiben so mehrere Stunden, dann entleeren sie ihn wieder ganz allmählich und dabei werden sie so schlaff und mager, als wenn sie bloss aus Haut und Knochen beständen."

sind diese Thiere im Stande, Speisen durch ihr Darüberlaufen zu vergiften, oder wenn sie auf einen Menschen kriechen, mittelst ihrer Drüsenfeuchtigkeit Röthe und Entzündung auf der Haut, selbst den Aussatz zu erregen; weshalb auch die Aegypter den Gecko ascalabotes Merr. ‚Abu Burs' Vater des Aussatzes nennen. *) — Somit wären Gesundheitsrücksichten in der Bestimmung zu erkennen, dass Speisen und Geräthschaften, worauf jene Thiere fallen, als verunreinigt betrachtet werden sollten. Wie sehr sich diese Ansicht auch zu empfehlen scheint, so wird man bei genauerer Betrachtung sie dennoch unhaltbar finden. Die giftigen Eidechsen theilen an Gegenstände ihre Drüsenfeuchtigkeit im Hinüberlaufen mit, wonach diese Thiere gerade im Zustande des Lebens für unrein erklärt sein sollten. Das ist aber nicht der Fall; mögen lebende Eidechsen oder andere Giftthiere Speisen vergiftet haben, so sind letztere, wie immer unbrauchbar, dennoch vom religiösen Gesichtspunkte nicht unrein geworden. Lebende Thiere verunreinigen überhaupt nicht nach mosaischem Systeme; demnach kann die Besorgniss einer Vergiftung nicht der Grund sein, warum Speisen oder Geräthe, auf welche das Aas der Eidechsen irgendwie niederfällt, unrein sein sollten. Auch wird man nicht behaupten, dass wenn eines dieser Thiere auf einen Ofen oder Heerd gefallen, letztere darum niedergerissen werden sollten, weil man sie für vergiftet und nicht weiter benutzbar angesehen hätte. Ueberdies gehören manche von den hier aufgeführten Eidechsen so wenig zu den Giftthieren, als die in gleicher Reihe mit ihnen stehenden Mäuse und Wiesel. Diätetische Rücksichten sind also auch hier nicht anzuerkennen. Ueberhaupt können die Eidechsen nicht von Seiten der Schädlichkeit für unrein erklärt sein, denn es sind ja die harmlosesten Geschöpfe, die nicht allein auf keine Weise den Menschen in seinem Besitze beeinträchtigen, sondern ihm vielmehr durch Vertilgung der Insekten sehr nützlich sind. Auch aus der Gestalt und dem Aussehen der Eidechsen lässt sich keine Erklärung entnehmen, denn wenn man an dem Aeussern dieser Thiere Anstoss genommen hätte, so müssten die Schlangen zum mindesten mit gleicher Unreinheit belegt sein; während sie doch nicht zu dieser Classe gehören, sondern nur einfach unrein sind. Es bleibt

---

*) Hasselquist a. a. O. S. 358. C. F. W. Braun Die giftigen Thiere 1841. p. 7. Oken a. a. O. p. 610.

allein übrig, auch hier eine religiöse Anschauung als Grundlage jener Bestimmung anzunehmen, so wenig wir auch im Stande sind, selbige mit Sicherheit anzugeben. Es fehlen nämlich die Mittel zur Kenntnissnahme des Gesichtspunktes, von welchem die genannten Thiere betrachtet wurden, da im Alten Testamente von ihnen nicht weiter die Rede ist. Das Einzige, worauf wir eine Erklärung stützen könnten, ist die magische Anwendung, welche von den Eidechsen im Alterthume und noch gegenwärtig im Morgenlande gemacht wird. Wie es da eine eigene Classe von Schlangenbeschwörern giebt, so giebts auch in Aegypten (Hasselquist p. 80) solche, die Eidechsen bezaubern *); und noch gegenwärtig wird unter andern, wie Geoffroy a. a. O. 24, 18. berichtet, die Sand- oder Wüsteneidechse Waran el hard (Monitor terrestris), welche in der Wüste zwischen Aegypten und Syrien heimisch ist, häufig von den Gauklern nach Cairo gebracht. Man beschränkte sich aber nicht darauf, diese Thiere, wie es bei den Schlangen der Fall ist, durch geheime Mittel sich unterwürfig, und den Zuflüsterungen (לַחַשׁ Ps. 58, 5. Eccl. 10, 11. Jes. 8, 10) gehorsam zu machen, sondern man legt ihnen selbst wunderbare Kräfte und Wirkungen bei; woher sie denn auch unter den griechischen und arabischen Arzeneimitteln **) eine grosse

---

*) Die sicilischen Galeotae (von *γαλεώτης* = *κωλώτης*, *ἀσκαλαβώτης* Plin. h. n. XXIX. 28 benannt) waren auch Eidechsen-Zauberer. (Die Abbildung eines Galeoten mit seiner Eidechse, der auf einem Stuhle sitzt und den hierarchischen Scepter hält, in d. Collect. Candelori, s. Panofka Musée Blacas p. 22). Zugleich waren sie portentorum interpretes und Traumdeuter, Cic. de div. I. 20., Aelian. V. H. I. 46. Die Befähigung hiezu scheint dadurch ausgedrückt worden zu sein, dass man sich die Eidechsen zu geheimer Mittheilung an's Ohr kriechen liess. Letzteres an der Statue des Wahrsagers Thrasybul, Pausan. VI. 2. 2.

**) In den vorausgesetzten medicinischen Wunderkräften der Eidechsen liegt wohl auch der Grund ihrer Verbindung mit Apollo, der der Gott der Arzneikunde ist, und *ἰατὴρ ἐπικαιρότατος*, *ἰατρόμαντις* genannt wird. Die Darstellungen dieses Gottes mit der Eidechse als *σαυροκτόνος*, von welchen das Werk des Praxiteles (s. Plin. h. n. XXXIV. 19, 10. und die Abbildung in C. O. Müller's Denkmälern der alten Kunst n. 147.) die berühmteste ist, beruhen wahrscheinlich auf einer unrichtigen Auslegung des den Späteren fremd gewordenen Symbols. — Von Andern wird die Eidechse in dieser Verbindung mit Apollo als Emblem des Sonnengottes (s. Baur Symb. u. Myth. II. p. 190 f.), gemeinhin als das des weissagenden Gottes angesehen. — Noch ein anderes aus der

Rolle spielen (s. Conr. Gessner de quadruped. oviparis). Insonderheit meinte man mit dem Chamäleon, das seine Farbe und Gestalt beliebig ändere, allerlei medicinische und nichtmedicinische Wunderwirkungen erreichen zu können, worüber Plinius (h. n. XXVIII. 29) aus einer Schrift des Democritus, die eigens über diese Eidechse handelte, Bericht erstattet. Dem Warral legen die Araber (nach Shaw p. 158.) die Kraft unfruchtbar zu machen bei; der Scincus dagegen soll Fruchtbarkeit verleihen (Hasselquist p. 70. 242. 361., de la Cepede Naturgesch. der Amphib., übers. v. Bechstein II. 103). Von diesen und andern Wirkungen des Scincus berichtet auch Plinius (h. n. XXXVIII. 30). Aehnliches wird dem Dhab und andern Eidechsen zugeschrieben. Ein gleicher Aberglauben knüpft sich an die Eidechsen-Bezoars, steinartige Concremente, die sich in den Eingeweiden dieser Thiere bilden, und wegen der ihnen beigelegten Wunderkräfte bis auf die neuere Zeit in hohem Werthe standen (de la Cepede a. a. O. I. 465. 496). Schon Plinius (h. n. XXXVII. 67.) kennt solche aus dem Leibe der grünen Eidechse gewonnene Steine unter dem Namen Saurites (von *σαύρα*). — Die Annahme magischer Kräfte in den Eidechsen ist ohne Zweifel sehr alt, und darauf scheint auch der Name einer der oben aufgeführten Gattungen כֹּחַ Kraft hinzuweisen. Ist es nun der Fall, dass schon im mosaischen Zeitalter den Eidechsen zauberische Eigenschaften zugeschrieben wurden, also die Vorstellung eines sehr Unreinen sich anschloss, so ist darin auch die Erklärung zu finden, warum diesen Thieren eine verstärkte Unreinheit beigelegt ist, denn Zauberei gehört zu den verunreinigenden Gräueln Ex. 22, 18. Lev. 19, 31. 20, 6. 27. Deut. 18, 10.

* * *

Reihe der oben erörterten besonders unreinen Thiere der Hebräer ist ein Sinnbild dieses griechischen Gottes, nämlich die Maus, deren Verbindung mit Apollo gleichfalls eine unrichtige Beziehung von den Alten beigelegt worden ist. Apollo soll von den Mäusen errettet haben, Strabo XIII. p. 604. Allein die Maus ist heimisch bei ihm, nistet unter dem Altare des Sminthiers, gehört ihm also zu. Sie ist vielmehr das Thier des Verderbens, und bezeichnet diesen Gott von einer andern Seite, nämlich wiefern er der Verderber ist. Dies bedeutet auch Ἀπόλλων für den, „welcher der Götter geheime Namen kennt", Eurip. Phaeth. bei Macrob. I, 17.

Wir wenden uns zu religionsgeschichtlichen Vergleichungen. Der Mosaismus theilt, wie bereits bemerkt wurde, mit andern Religionen des Alterthums, den religiösen Unterschied von Rein und Unrein am Leiblichen und den darauf sich gründenden Unterschied reiner und unreiner Thiere. Die Aehnlichkeit und Verschiedenheit der hierauf bezüglichen Satzungen richtet sich nach den Grundanschauungen der einzelnen Religionssysteme. Es ist sonach zu der richtigen Würdigung jener und zu ihrer Vergleichung mit den mosaischen erforderlich, dass sie im Zusammenhange des Systems, welchem sie angehören, von uns aufgefasst werden.

Zunächst nehmen wir die Betrachtung der Zend-Religion wieder auf, von welcher zur Abwehr einer Identificirung mosaischer und zoroastrischer Vorschriften bereits im Eingange die Rede war. Unläugbar sind dem Mosaismus und der Zendreligion, obwohl diesen beiden keinesweges ausschliesslich, gewisse Anschauungen gemeinsam, von welchen übereinstimmende, oder doch ähnliche Satzungen hervorgegangen sind. Aber die beiderseitigen Systeme sind verschieden, und neben den Aehnlichkeiten fehlt es sonach auch nicht an durchgreifenden charakteristischen Verschiedenheiten. Das Gesetz Zoroasters ist recht eigentlich auf den Gegensatz von Rein und Unrein gegründet; der Zwiespalt im Menschen ist auf die Natur, auf die ganze sichtbare und unsichtbare Schöpfung, ja selbst auf die Gottheit übertragen, und der Ormuzddiener steht inmitten eines unaufhörlichen, allseitigen Kampfes, in welchem er überall von ahrimanischen Schöpfungen umgeben und angegriffen, für den Sieg des Guten und Reinen streiten soll. Zur Wahrnehmung des einheitlichen Ursprungs aller Erscheinungen in der sichtbaren Welt und zu einer Einigung der Gegensätze, wie sie der Mosaismus kennt, ist die Zendreligion nicht gelangt; denn während dort der Tod und alle Uebel Kundgebungen des einigen, heiligen Gottes an der sinnlichen und sündlichen Natur des Menschen sind, werden sie hier als Aeusserungen des bösen Principes, somit auch als böse und unrein aufgefasst. Wenn auch der Ursprung des Bösen in ein höheres Gebiet verlegt und die Macht Ahrimans so gross vorgestellt wird, dass er selbst Ormuzd das Gleichgewicht hält, so kennt doch diese Religion — wie das sonst wohl bei der Annahme feindseliger Götter der Fall ist — nichts von Beschwichtigung und Besänftigung desselben, sondern sie verlangt die entschiedenste Bethätigung des Bewusstseins, dass das Böse nur dazu da sei, um vernichtet zu werden. Daher die sittliche

Strenge dieses Gesetzes, die zahlreichen Gebetsvorschriften, deren Hauptinhalt die Bitte ist um Reinheit des Gedankens, Reinheit des Wortes, Reinheit der That, und dazu um Festigkeit im Guten, damit man „zur Herrlichkeit der Thaten komme, welche die Quelle der Freuden und des Segens sind“ *); ferner die Forderung wieder-

*) Ueber den Charakter dieser Gebete und über andere Mittel der Reinbewahrung, siehe Rhode heilige Sage S. 116. — Insonderheit erwähnen wir noch der Patets oder Sündenbekenntnisse, welche für den Ernst und die Innigkeit der altpersischen Religiösität ein schönes Zeugniss ablegen. Es sei erlaubt, ein paar Stellen als Beispiel herzusetzen. Im Patet Aderbads (Z. A. II. S. 117.) heisst es: Ich beklage alle meine Sünden, weiche von ihnen; ich verwerfe jeden bösen Gedanken, jedes böse Wort, jede böse That, deren ich mich in dieser Welt je schuldig gemacht habe. Vor euch, o ihr Reinen! bekenne ich dies. Sünden des Gedankens — Wortes — der That — O Gott, erbarme dich meines Leibes und meiner Seele in dieser und in der andern Welt! Ich schäme mich meiner Sünden nach den drei Worten [= ich will rein sein in Gedanken, rein im Wort und rein in der That]; sie thuen mir weh! — Aus Irans Patet (S. 124 f.): — Wenn ich nicht gedacht, was ich hätte denken müssen; wenn ich nicht bewirkt, was ich hätte bewirken, befehlen, anordnen müssen; wenn ich gedacht, was weder gedacht, noch geredet und gethan werden muss; befohlen, was nicht befohlen werden muss; alle Sünden wider den Himmel, Ormuzd, diese Welt, Menschen mannigfaltiger Art, wenn ich z. B. einen Menschen geplagt, oder ihm wehe gethan, oder ihn durch Worte gekränkt; Reine, Häupter, Mobeds, Desturs, Herbeds betrübt habe; wenn ich ihnen geraubt, was ich hätte geben müssen; wenn ich den Wanderer nicht aufgenommen habe in mein Haus, ihn nicht vor Frost und Hitze geschützt; einem Leid gethan, der unter meinem Befehl stand; wenn ich mir gar aus Menschen nichts gemacht und dadurch Reine und Heilige und Ormuzd, den Richter der Gerechtigkeit, gegen mich erzürnt habe, dass sie mich nicht lieben können: alle Sünden, die ich je gedacht, geredet oder gethan habe — vergieb sie mir! u. s. w. Der Schluss lautet: Sei du mir Antwort, wenn ich einst stumm oder taub bin, mir — der ich dich jetzt anrufe, o Richter der Erhabenheit, Ernährer Ormuzd, barmherziger Geber alles Segens! O Gott, nimm dich meiner an, wie du allen Reinen thust, gieb meiner Seele Heil, ich stehe jetzt von diesem Destur in Patet, und schütte aus mein Herz vor Ormuzd und Amschaspands und allen reinen Himmelsgeistern. Sende sie zu meiner Seele Hülfe, der ich zu ihnen schreie! lass sie los werden von Ahrimans Furcht, der sie kleinmüthig macht, von Duzakhs Devs! In diesem Herzensgefühl ergreife ich mit Uebermacht jede Reinigkeit des Gedankens, — in allem, was ich denke, red'

kehrender Reinigungen. Das Unreine ist das Böse, und erst seitdem das Böse in der Welt ist, giebt es einen Tod (Rhode a. a. O. S. 339 f.); und wie das Böse den Geist befleckt, so verunreinigt das Todte den Leib. Von da aus giebts auch hier zuständliche, am Leiblichen haftende Unreinheiten, welche zwar noch keine Sünde sind, aber doch mit der Bestimmung des zur Reinheit und zum Leben Berufenen im Widerspruche stehen. Der Tod ist der Ausgangspunkt aller leiblichen Unreinheiten. Was von den Geschöpfen des Ormuzd vor allem zum Kampfe wider Ahriman berufen ist, das hat im Tode die meiste Unreinheit. Sobald der Mensch verschieden ist, kommt Ahrimans Dev Darudj Nesosch über ihn und bewirkt die Auflösung des Leibes, welche sich in dem abfliessenden Unreinen kundgiebt. Diese Ausflüsse verbreiten, wohin sie gelangen, die Todesunreinheit, und wie hoch solche angeschlagen ist, zeigt die Umständlichkeit der darauf bezüglichen Bestimmungen im Vendidad. Auch die Berührung des Leichnams, ja die blosse Nähe desselben verunreinigt; woher die Entfernung, in der man sich, um rein zu bleiben, halten soll, bestimmt angegeben wird (Vend. Farg. 8. Zend. Av. II. S. 339). Wer Speise isset oder Kleider anziehet, die nahe bei einer Leiche gelegen haben, soll mit martervollem Tode gestraft werden, obschon er im Falle der Reue von der Versöhnung nicht ausgeschlossen ist (Zend. Av. II. S. 312). Wer aber vom Leichnam eines Menschen oder eines Hundes, der als Wächter des Ormuzd eine ähnliche Stellung wie jener zur Reinheit und zu Ahriman einnimmt, etwas geniesst, der ist unrein, und „wenn er auch in Thränen zerflösse und vor Gram todtenblass würde, — bleibt unrein, so lange Jahrhunderte im Laufe sind“ (Z. A. II. S. 333). Alles Reine unterliegt der Verunreinigung durch das Todte. Vor solcher ist die Erde, welche rein ist, verwahrt zu halten, und die Leichen dürfen darum nicht beerdigt werden. Das „Bedecken der Todten mit Erde“ ist ein Vergehen, welches den Uebergang über die Brücke zum seligen Jenseit nicht verstattet (Z. A. II. S. 310. 314). Ebenso wenig sollen sie verbrannt werden, denn das Feuer ist das reinste Element, in welches man nicht einmal hauchen, geschweige Todte bringen darf. Auch das Wasser *) darf sie nicht wegnehmen, denn Ormuzd ist

---

und thue! Ich weiche von allem Bösen des Gedankens, — in allem was ich denke, red' und thue!

*) Nach mosaischem Gesetze gehört Erde, Wasser, Feuer überhaupt nicht

der Schöpfer des Wassers, und wer dieses durch das Hineintragen von Leichen verunreinigt, ist unrein für ewig (Z. A. II. S. 331). Da aber die verunreinigenden Leichen doch weggeschafft werden müssen und ein hartes Schicksal dessen wartet, welcher einen Todten über der Erde lässt (Z. A. II. S. 321), so ist für sie ein hochgelegener, von Feuer, Wasser, Bäumen und reinen Menschen entfernter Ort Dakhme *) bestimmt, wo sie der Sonne, dem Regen und den fleischfressenden Thieren, welche Ahrimans Unreinheiten wegschaffen, ausgesetzt werden sollen (Z. A. II. S. 311. 323). Hat hier ein Körper Jahr und Tag gelegen, und ist das, was davon noch übrig ist, von der Sonne ausgedörrt, so hört die Unreinheit desselben auf **), denn alles Flüssige und Fette an dem Leichnam, worin die eigentliche Unreinheit haftete, ist verschwunden (Z. A. II. S. 342). Die Ueberreste werden hierauf gesammelt und in einer von Steinen eingefassten Grube beigesetzt. Die Personen, welche durch Todesgemeinschaft unrein geworden sind, haben sich einem umständlichen Reinigungsritus zu unterziehen, der keine Aehnlichkeit mit dem mosaischen hat (Z. A. II. S. 343). Heerdenthiere, welche zufällig etwas von der Leiche eines Menschen oder Hundes verzehrt haben, sind auf ein Jahr unrein, und während dieser Zeit darf weder ihr Fleisch noch ihre Milch genossen werden (Z. A. II. S. 234). Ueber die Reinigung von Zeugstoffen, Holz, Heu, Korn, Wasserbehälter, die durch Leichen verunreinigt worden sind, siehe Vendidad Farg. 7. Wie die Unreinheit der Leichen eigentlich in deren Ausflüssen und faulenden Bestandtheilen haftet, so werden auch die analogen Secretionen lebender Wesen als unrein betrachtet. Was das Gesetz Zoroasters in dieser Hinsicht als unrein bezeichnet, gilt auch nach dem des Moses für unrein. Alle sonstigen Aussonderungen des Körpers sind rein.

---

unter den Gegensatz von Rein und Unrein; Wasser und Feuer sind hier gerade die Tilgungsmittel der Unreinheiten.

*) Eine Beschreibung der Leichenceremonien und Todtenäcker findet man in Anquetil's bürgerlichen und gottesdienstlichen Gebräuchen der Parsen, Zend Av. v. Kleuker III. S. 250 f.

**) Nach dem mosaischen Gesetze hört die Unreinheit des Leichnams nicht auf, auch trockenes Todtenbein ist verunreinigend. Zwischen Moses und Zoroaster hält hier Manu die Mitte. Wer durch die Berührung eines noch fettigen Menschenknochens unrein geworden ist, bedarf mehr Reinigung als der, welcher einen bereits ausgetrockneten berührt hat (5, 87).

Die Unreinheiten der Frauen werden von ahrimanischen Wirkungen hergeleitet, der todschwangere Peetiare Ahriman (Z. A. II S. 303), oder bestimmter sein unreiner Dev Dje (III. S. 62) hat „die Zeiten der Weiber entbrannt“ *). In diesen werden sie gleichwie Todte aus der Gemeinschaft der Reinen weggeschafft, und an einen von Feuer und Wasser entfernten und mit trockener Erde bedeckten Ort gebracht, von wo sie weder Feuer noch Feuerglanz sehen können. Die vorgeschriebene Nahrung, bestehend in geronnener Milch und trockenen Früchten wird der Unreinen auf metallenen Gefässen zugestellt, wobei sich der Ueberbringer in bestimmter Entfernung zu halten hat. „Vor dem Essen wäscht sie sich Hände und Leib mit Ochsenwasser. Siehet sie, dass ihre Zeiten fortwähren, so muss sie nothwendig im Ort Armischt (Absonderung) vier Nächte harren. In der fünften Nacht untersucht sie sich, und bleibt sie, wie sie ist, so muss sie sich nothwendig diese fünf Nächte an diesem Orte aufhalten. Sie untersucht sich alsdann alle Nächte, und darf vor dem Ende ihrer Zeiten diesen Ort nicht verlassen.“ (Vendidad Farg. 16. B. II S. 367.) „Wenn Flusswasser den unreinen Körper einer Frau berührt, die sündigt; indem sie sich nicht von Menschen entfernt, und durch heissen Durst davon zu trinken angetrieben wird. — Ihre Strafe ist Tanafur, zweihundert Riemenstreiche.“ (Vend. Farg. 7. B. II. S. 338.). Wer mit einer Unreinen geschlechtlichen Umgang hat, „sündigt so viel, als wenn er den Sohn seines Samens in ein Feuer trüge, das einen Todten verzehrt hat; er ist der Hölle würdig.“ (S. 368.) Wenn nach Ablauf dieser Periode die Frau wieder heimkehrt, darf sich ihr erst nach zweien Tagen der Mann nahen. — Des Blutgangs wegen ist auch die Wöchnerin unrein. Sie gebiert auf eisernem Bette, weil ein hölzernes nicht wieder gereinigt werden könnte. Feuer brennt in ihrer Nähe die Devs zu vertreiben. Vierzig Tage lebt sie ohne Menschenumgang, und ihr Mann darf sie erst nach andern vierzig Tagen sehen. Da das Kind durch dieselben Ausflüsse, welche die Mutter verunreinigen, auch unrein geworden ist, so werden an ihm gleich nach der Geburt religiöse Waschungen vollzogen. Wer es vor diesen berührte, würde sich zu reinigen haben. Die Mutter hat zu ihrer Reinigung ein Si schoe

---

*) Wahrscheinlich aus parsischem Einflusse schreiben die Rabbinen dasselbe auch einem unreinen Geiste, dem Sammael zu (Eisenmenger Entd. Judenth. I. S. 833).

nöthig, d. i. dreissig Abwaschungen unter besonderem Ritus (s. Anquetil a. a. O., Z. A. III. 233. 221. vgl. 218). Geringer Art ist die nächtliche Verunreinigung, welche durch Gebete nebst Sprengungen mit Ochsenwasser getilgt wird (Vendidad 18., Jescht Sadès 51., Z. A. II. 373. 167). Die eheliche Beiwohnung ist rein, und so früh als möglich wird die Ehe geschlossen, um die ahrimanischen Zeiten zu vermindern. Ehelos bleiben zieht schwere Verschuldung nach sich (Anquetil a. a. O., Z. A. III. S. 227). Als „ein Weg zum Segen“ gelten die „reinen und heiligen“ Khetudas, die Ehen zwischen Blutsverwandten, namentlich Geschwistern (Z. A. I. S. 112. 164. 196). — Der Hämorrhagia und Gonorrhöa ist im Zendgesetze nicht besonders gedacht; ohne Zweifel sind sie aber auch als verunreinigend angesehen, und wohl unter die ihnen zunächst stehenden Arten unreiner Secretionen miteingerechnet. Wesentlich verschieden von der mosaischen Auffassung des Aussatzes ist die, welche Zoroaster von diesem Uebel hat. Der Aussätzige ist so wenig unrein, als irgend ein anderer Kranke, obwohl sein Leiden von unmittelbarer Berührung Ahrimans hergeleitet wird. Grundsätzlich ist nämlich nur dem Todten (Leichen und faulen Ausflüssen) eine leiblich verunreinigende Wirkung *) beigelegt; da nun jene unreinen Geister, welche die Krankheiten hervorrufen, lebendig sind, so verunreinigen sie nicht, und lassen also den Aussätzigen, „dessen Fugen und Gelenke sie schlagen und ablösen“, rein bleiben, wie er war. So heisst es von Ahriman, Vendidad Farg. 5 (Z. A. II. S. 325): „Immer lebendig mischt er sich in alle Wesen. Lebendig schlägt er in das Wasser, lebendig dringt er ins Feuer, lebendig besitzt er zerstückte Thiere (geschlachtete): lebendig schlägt er den reinen Menschen in seinen Fugen und Gelenken (durch den Aussatz), löst sie ab, tödtet ihn: Er selbst stirbt nicht (und verunreinigt nicht). So kommt diese alte Höllenschlange, dieser unreine Aschmogh über den reinen Menschen in der Welt, über Speise und Kleidung und Bäume und Grünes und Metalle, ohne je zu sterben“ (und ohne zu verunreinigen). Es verliert also das Reine, welches unmittelbar vom lebenden bösen Principe getroffen

*) Wie das mosaische Gesetz unterscheidet auch die Zend-Avesta zweierlei leibliche Verunreinigungen, nämlich die von dem ursprünglichen Unreinen unmittelbar übergegangene Unreinheit (Hamrid) von der durch einen Verunreinigten weiter mitgetheilten (Pitrid).

wird, dadurch nichts an seiner Reinheit, sonst müsste Alles in der Welt unrein sein, da sich das Böse überall einmischt: woher also der Aussätzige auch als rein gilt *). Beziehungen, wie das mosaische Gesetz im Aussatzübel erkennt, sind der Zend-Avesta fremd. — Von dem Unterschiede reiner und unreiner Thiere und dem Verhältnisse desselben zu dem mosaischen ist bereits oben S. 197 die Rede gewesen. Ueber den Gesichtspunkt, von dem Zoroaster die Thierwelt eingetheilt hat, möge hier noch eine Bemerkung folgen. Wie Ahriman „die Sünden- und Uebelwurzel“ ist, so ist er auch der „Naturfeind“, und alles schädliche, giftige, zerstörende in der Natur wird von ihm hergeleitet. Die Thiere also, welche diesen Charakter an sich tragen, Heerdenthiere zerreissen, mit ihrem Gifte schaden, Höhlungen ins Erdreich machen, Getreidefelder verwüsten, die Menschen belästigen, z. B. Wölfe, Tiger, Schlangen, Scorpionen, Maulwürfe, Eidechsen, Mäuse, Ameisen, Fliegen, Gewürm sind Kharfesters d. h. ahrimanischer Herkunft und unrein. Was dagegen sich dem Menschen, Ormuzds Diener, anschliesst und nützt, oder doch wenigstens zur Aufhebung ahrimanischer Wirkungen thätig ist, Insekten tödtet, faulende Leichname und sonstige Unreinheiten wegschafft, gehört zur Schöpfung des Ormuzd und ist rein, z. B. der Hund, der die Heerden bewacht, der Hahn, welcher gegen den eindringenden Feind sein Geschrei erhebt, das Wiesel, welches Eidechsen und andere Kharfesters in Löchern aufreibt, der Igel, welcher mit seinem Wasser Ameisen vertilgt und ihre Gemächer zerstört, der Falke, welcher Schlangen tödtet, der Adler, Geier und andere Raubvögel, welche Leichen und Aas fressen u. s. w. (s. Bun Dehesch XIX). Denn sowie das Vertilgen von Schlangen, Scorpionen, Ameisen, Eidechsen u. s. w. dem Ormuzddiener obliegt und ihm zum Verdienste angerechnet wird, so bezeugt die natürliche Feindschaft gewisser Thiere gegen die ahrimanischen Schöpfungen, dass sie von Ormuzd hervorgegangen, also rein sind. Das Eintheilungsprincip ist hier offenbar ein ganz anderes als das mosaische. — Bei dieser Unterscheidung der Thiere konnte es nicht sein Bewenden haben. Ein Gesetz, welches die leibliche Reinheit so hoch stellte, musste auch über die Nahrung seiner Bekenner Bestimmungen tref-

---

*) Ueber die abweichenden Andeutungen Herodots I. 138 und des Jescht Sadé 49. (Z. A. II. S. 167.) siehe Rhode heilige Sage S. 503.

fen. In der Aussonderung der reinen Thiere aber ist noch kein Speisegesetz enthalten, denn es ist klar, dass nicht alle zur Schöpfung des Ormuzd gehörigen Thiere, namentlich nicht die, welche Leichen verzehren und sonst von ahrimanischen Unreinheiten leben. zur Nahrung der Ormuzddiener geeignet erscheinen konnten. Hier bedurfte es also einer neuen Unterscheidung. Welcher Art aber diese gewesen, können wir nicht angeben. Wir wissen nur, dass der Gesetzgeber diesen Punkt nicht übersehen hat. Zu den verloren gegangenen Büchern der Zend-Avesta (nur eins, das Vendidad, ist vollständig erhalten) gehört auch das siebente, Padschem betitelt, in welchem gelehrt war, „welches die Thiere seien, die man essen darf oder nicht essen darf." (S. das Namen- und Inhaltsverzeichniss der einundzwanzig Nosken oder Abtheilungen der Z. A., aus dem Ravaet des Kameh Bereh mitgetheilt in Kleukers Anhang z. Z. A. I. 1. S. 78 f.).

Den Parsen reihen wir die Aegypter an. Beider religiöse Ansichten haben eine gewisse, auch den Alten nicht unbemerkt gebliebene, Verwandtschaft mit einander. Wie vorauszusetzen, wird der alterthümliche Unterschied des Reinen und Unreinen am Leiblichen und reiner und unreiner Thiere auch hier angetroffen. Jedoch sind wir bei dem Mangel an Originalquellen ausser Stande, das Religionssystem der Aegypter vollständig aufzufassen, oder auch nur über ihre Vorstellungen und Beobachtungen, welche die Reinheit betreffen, genügend zu berichten. Das uralte Priestergesetz derselben, ursprünglich nach der Zahl der Vedas vier Bücher der Offenbarung von Thoth oder Theut (Hermes), später mehr und mehr, bis ins ungeheure erweitert, ist verloren gegangen; und wenn schon dieses, wegen der vorwiegenden Tendenz der Aegypter zu symbolischer Versinnlichung, dem Verständnisse genug Schwierigkeiten darbieten würde, so ist es ohne dasselbe kaum noch möglich, zu einer zuverlässigen und genauen Kenntniss der altägyptischen Religion zu gelangen. Doch mögen wir neue Aufschlüsse noch erwarten von der ferneren Entzifferung der beschriebenen Tempelsäulen und -Wände, welche ausser liturgischen Gebeten wahrscheinlich auch gesetzlichen Stoff enthalten, da gerade die Säulen zu Trägern der hermetischen Weisheit ausersehen gewesen zu sein scheinen, und sich auch auf jene das Studium der Priester vorzugsweise richtete. — Unsern griechischen Berichterstattern waren die ägyptischen An-

schauungen und Lebensformen eine fremde Welt. Das hohe Alter dieses eigenthümlichen Volkes, die ausserordentlichen Schöpfungen seines Geistes und seiner Thatkraft, die auffälligen Uebereinstimmungen mit dem heimischen Mysteriendienste erregten wohl eine lebhafte und fortdauernde Aufmerksamkeit; allein bei der grundsätzlichen Zurückhaltung der ägyptischen Priester gegen Fremde und bei der vollen Verschiedenheit des Standpunktes konnte, wenn überhaupt, so doch nur allmählig und nur theilweise ein wirkliches Eindringen in den Geist jener fremdartigen Institutionen stattfinden, und zwar nur von da ab, als man mit eigentlich wissenschaftlichem Interesse, wie es ein Plutarch, Porphyr zeigen, an die Erforschung des ägyptischen Alterthums ging.

Als religiöse Grundanschauung finden wir bei den Aegyptern wie bei den Parsen einen Dualismus, der jedoch nicht wie bei den letztgenannten vorwiegend ethischer, sondern mehr physischer Bedeutung gewesen zu sein scheint, wenn auch die andere Seite keinesweges ausgeschlossen war. Die Gegensätze sind hier: Schaffen und Verderben, befruchtende Feuchtigkeit und ausdörrende Hitze, Ordnung und Verwirrung, Wohlthun und Schädigen. Zwei Hauptgottheiten stehen an der Spitze dieser im Naturleben durchmischten und sich befeindenden Gegensätze *), Osiris, die wohlthätige Schöpferkraft **), Typhon, die Macht der Auflösung und des Verderbens ***), welchen beiden sich denn noch andere Gottheiten und Ge-

---

*) Plutarch. de Is. 49: *μεμιγμένη ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις καὶ σύστασις ἐξ ἐναντίων, οὐ μὲν ἰσοσθενῶν, δυνάμεων, ἀλλὰ τῆς βελτίονος τὸ κράτος ἐστίν.*

**) Plutarch. de Is. 33: *Ὄσιριν ἁπλῶς ἅπασαν τὴν ὑγροποιὸν ἀρχὴν καὶ δύναμιν, αἰτίαν γενέσεως καὶ σπέρματος οὐσίαν νομίζοντες.* 51: *πανταχοῦ δὲ ἀνθρωπομορφὸν Ὀσίριδος ἄγαλμα δεικνύουσιν, ἐξορθιάζον τῷ αἰδοίῳ, διὰ τὸ γόνιμον καὶ τὸ τρόφιμον.* 42: *ὁ Ὄσιρις ἀγαθοποιός, καὶ τοὔνομα πολλὰ φράζει, οὐχ ἥκιστα δὲ κράτος ἐνεργοῦν καὶ ἀγαθοποιόν, ὃ λέγουσι Τὸ δ' ἕτερον ὄνομα τοῦ θεοῦ τὸν Ὄμφιν εὐεργέτην ὁ Ἑρμαῖός φησιν δηλοῦν ἑρμηνευόμενον.* 49: *ἐν μὲν τῇ ψυχῇ νοῦς καὶ λόγος ὁ τῶν ἀρίστων πάντων ἡγεμὼν καὶ κύριος, Ὄσιρίς ἐστιν· ἐν δὲ γῇ καὶ πνεύμασι καὶ ὕδασι καὶ οὐρανῷ καὶ ἄστροις τὸ τεταγμένον καὶ καθεστηκὸς καὶ ὑγιαῖνον, ὥραις καὶ κράσεσι καὶ περιόδοις, Ὀσίριδος ἀποῤῥοὴ καὶ εἰκὼν ἐμφαινομένη.*

***) Plut. de Is. 33: *Τυφῶνα πᾶν τὸ αὐχμηρὸν καὶ πυρῶδες καὶ ξηραντικὸν ὅλως καὶ πολέμιον τῇ ὑγρότητι (νομίζοντες).* 45: *οὐ αὐχμόν, οὐδὲ ἄνεμον, οὐδὲ*

nien männlichen und weiblichen Geschlechtes anreihen, und einzelne Bezüge in diesem Verhältnisse darstellen. So viel auch die Erscheinungsformen der schöpferischen Lebenskraft, die sichtbare Welt, von der Vernichtung ergriffen und überwältigt wird, so bleibt doch Osiris selbst von der Vergänglichkeit unberührt; er, das wahrhaft Seiende, das Denkende und Gute, ist über alle Veränderung erhaben *). Sammt den übrigen Geschöpfen findet sich auch der Mensch jenen Gegensätzen untergeordnet; er ist auf das Leben und das Gute gewiesen. Die Gemeinschaft mit Gott, zu der er gelangen soll, kann freilich, so lange seine Seele von dem Leibe und der Leidenschaften umfangen gehalten wird, hier noch nicht zu Stande kommen, ausser etwa wenn er sich, freilich nur wie im dunkeln Traum, durch das Denken zu ihm erhebt. Sobald aber die Seelen, vom Leibe frei, in das Unsichtbare, Leidenschaftslose und Heilige versetzt worden sind; dann ist dieser Gott, der auch das Jenseitige beherrscht, ihr Führer und König, und sie hangen an ihm, und schauen ihn ohne satt zu werden, innig liebend die für Menschen unaussprechbare Schönheit (Plut. de Is. 79). Um dessen dereinst theilhaft zu werden, muss sich der Mensch schon hier dem guten Gotte weihen. Dem Reinen und Vollkommenen aber kann nur der recht dienen und sich ihm als angehörig bezeugen, wer an dem Leibe und der Seele rein ist. Darum ist die leiblich-geistige Vervollkommnung, vermittelt durch eine fortgehende Reinigung des Leibes und Läuterung der Seele, die eigentliche Aufgabe des nach der seligen Gemeinschaft mit den Göttern und selbst nach Vergöttlichung strebenden Menschen (Plut. a. a. O. 80).

Hier galt es nun in Beziehung auf die Gesammtheit und den

θάλατταν, οὐδὲ σκότος, ἀλλὰ πᾶν ὅσον ἡ φύσις βλαβερὸν καὶ φθαρτικὸν ἔχει μόριον, τοῦ Τυφῶνός ἐστιν. (vergl. c. 51 und 64). 49: *Τυφὼν, τῆς ψυχῆς τὸ παθητικὸν καὶ τιτανικὸν καὶ ἄλογον καὶ ἔμπληκτον· τοῦ δὲ σωματικοῦ τὸ ἐπίκηρον καὶ νοσῶδες καὶ ταρακτικὸν αἰθρίαις καὶ δυσκρασίαις, καὶ κρύψεσιν ἡλίου καὶ ἀφανισμοῖς σελήνης, οἷον ἐκδρομαὶ καὶ ἀφανισμοὶ Τυφῶνος.*

*) **Plut.** de Is. 79: *ὁ δ' (Ὄσιρίς) ἐστι μὲν αὐτὸς ἀπωτάτω τῆς γῆς ἄχραντος καὶ ἀμίαντος καὶ καθαρὸς οὐσίας ἁπάσης φθορὰν δεχομένης καὶ θάνατον.* 53: *οὐκ ἀπὸ τρόπου μυθολογοῦσι τὴν Ὀσίριδος ψυχὴν ἀΐδιον εἶναι καὶ ἄφθαρτον, τὸ δὲ σῶμα πολλάκις διασπᾷν καὶ ἀφανίζειν τὸν Τυφῶνα κ. τ. λ.* Vgl. c. 57.

Einzelnen zu unterscheiden und zu sondern, was Osiris und was Typhon angehört. Dem ungeordneten Typhonischen gegenüber wurde zunächst dem Lande, als Wohnsitze des Osiris-heiligen Volkes, das Gepräge eines himmlisch geordneten Ganzen gegeben. Zum Abbilde der unwandelbaren Ordnung der oberen Welt bestimmt, erhielt es seine Eintheilung in 36 Kreise, gemäss den 36 Himmelsdecanen, und jeder Kreis sein ζῶον nebst Wohnung (Tempel), entsprechend dem ζῶον in der himmlischen Abtheilung. Diese Gesammtheit von Nachbildungen der Himmelsordnung wurde in dem Labyrinthe, einem symbolischen Baue in der Mitte Aegyptens, zu einer Einheit concentrirt, und somit das Land als ein heiliges Ganze, als eine grosse Tempel-Einheit und Wohnstätte des Gottes, welchem man sich geweiht hatte, dargestellt *). — Aus gleicher Rücksicht ward auch das Volk nach der heiligen Siebenzahl in Classen gegliedert, damit die gesammte Thätigkeit und alle den Bedürfnissen der Menschen entsprechenden Berufsarten ihre ordnungsmässige Vertheilung hätten. Land und Volk wurden als ein gottgeweihtes und zusammengehöriges Ganze betrachtet, woher nur die Erzeugnisse des ersteren zur Befriedigung der Lebensbedürfnisse verwendet werden durften. Eine strenge Absonderung nach aussen war die Folge des Strebens nach Reinerhaltung und Pflege ihres eigenthümlich geordneten, gottesdienstlichen Volkslebens. Was ausserhalb der Kreise ihrer Reinigung und Heiligung lag, war gemein und unrein. Keines Ausländers Geräthe mochten sie benutzen (Herodot. II. 41), und kein Nahrungsmittel oder Getränk, das ausserhalb ihrer Heimath bereitet worden war, berühren (Porphyr. de abst. IV. 7). Fremde Sitte von sich abwehrend (Herodot. II. 79. 91), wünschten sie überhaupt den Verkehr mit dem Auslande nicht; nur den Abgesandten des Königs war es erlaubt in die Fremde zu gehen, sonst galt es für gottlos, über das Meer zu fahren (Porphyr. a. a. O.).

Die Kategorie Rein und Unrein ist vom ägyptischen Standpunkte nicht gleichbedeutend mit Heilig und Unheilig, so dass etwa das Reine auch heilig und das Unreine auch unheilig wäre, wie im Parsismus; vielmehr sind sie verschieden von einander, jedoch nicht

---

*) Augustin. de civit. dei VIII. 23: An ignoras, sagt Hermes trismegistus, quod Aegyptus imago sit coeli, aut quod est verius translatio aut descensio omnium, quae gubernantur atque exercentur in coelo, ac si dicendum sit verius, terra nostra mundi totius est templum.

nach der Weise mosaischer Auffassung, der zufolge das Heilige stets etwas reines ist, aber eine höhere Stufe als alles übrige Reine einnimmt, und das Unreine stets auch etwas unheiliges ist, aber tiefer als das übrige Unheilige steht; sondern hier ist heilig, was einer Gottheit im besonderen angehört, oder was dieselbe im Gebiete sinnlicher Anschauung vergegenwärtigt: ohne dass diese Qualität die andere, wonach etwas rein oder unrein ist, aufhebt. Ein Thier also, das von Seiten gewisser hervorstechenden Eigenschaften eine Gottheit versinnbildlicht, ist, wie sehr es immer von anderer Seite angesehen, als unrein gelten mag, doch heilig und darum aller Ehre theilhaft, welche der unter diesem Bilde angeschauten Gottheit gebührt. Nirgends treffen wir mehr heilige Thiere an als in Aegypten, nirgends ist man wie hier mit so ämsiger Aufmerksamkeit und so phantastischer und in die Geheimnisse des Naturlebens versenkter Einbildungskraft beflissen gewesen, die Thierwelt zu beobachten, den Merkmalen und Eigenschaften derselben ideelle Beziehungen unterzulegen und auf dem Gebiete der Religion zur symbolischen Darstellung zu verwenden. Der Grund hievon ist, weil man in der Mannigfaltigkeit des creatürlichen Lebens den Reichthum und die Fülle des göttlichen Lebens entfaltet und ausgebreitet erblickte *), und sonach zur Beobachtung und Anschauung des letzteren sich einer seltsamen Metaphysik über die Thierwelt hingab **), von der es wohl nur ein Seitenstück in der Geschichte des menschlichen Geistes giebt, die Metaphysik des Blumenlebens bei den Indern.

Der Aegypter verehrt Thiere, der Parse ruft gleichfalls die reinen Thiere an. Der Gesichtspunkt beider hiebei ist, wenn gleich nicht derselbe, doch einander verwandt. Der Ormuzddiener nimmt neben und über der sichtbaren auch eine unsichtbare, ideale Welt an. Jedes sinnliche Einzelwesen hat seinen Feruer, sein himmlisches Urbild, der Ormuzds lebendiger Schöpfungsgedanke ist, und in dem irdischen Wesen sich abgedrückt hat. Dieser ist das Ziel seines Anrufens, wenn er die reinen Thiere, Gestirne, Elemente, Heilige.

---

*) Porphyr. de abst. IV. 9: *ἔγνωσαν ὡς οὐ δι' ἀνθρώπου μόνου τὸ θεῖον διῆλθεν, οὔτε ψυχὴ ἐν μόνῳ ἀνθρώπῳ ἐπὶ γῆς κατεσκήνωσεν, ἀλλὰ σχεδὸν ἡ αὐτὴ διὰ πάντων διῆλθεν τῶν ζώων. διὸ εἰς τὴν θεοποιΐαν παρέλαβον πᾶν ζῶον, καὶ ὁμοίως πω οὖ ἀνέμιξαν θηρία καὶ ἀνθρώπου, καὶ πάλιν ὀρνέων σώματα καὶ ἀνθρωπου.*

**) Einige Züge davon bei Porphyr. de abst. IV. 9., Aelian. II. 35. X. 14 sq.

ja seine eigene Seele lobpreist. Zu einer eigentlichen göttlichen Verehrung derselben kommt es bei ihm jedoch nicht, wohl aber beim Aegypter, welcher das in die Geschöpfe ausgeströmte göttliche Leben und Wesen anbetet. Wer die heiligen Abbilder der Götter verletzt, hat sich an diesen selbst vergangen, und ihre und der Menschen Strafe zu erfahren (Herodot. II. 65. Aelian. XI. 17). Die segnenden Gottheiten und deren Sinnbilder werden von ihm jedoch nicht allein verehrt. Dem Aegypter fehlt die muthige Entschiedenheit des Ormuzddieners, der Alles, was von Ahriman stammt und dessen Natur an sich trägt, verabscheut, in offenem Kampfe dagegen auftritt, und es vernichtet, so weit er vermag. Jener aber demüthigt sich unter die feindlichen Mächte *), erbaut auch dem Typho Heiligthümer zur Anbetung (*Τυφώνεια*), wenn er ihn dabei auch nur mit kleinen Kapellen abfindet (Creuzer Symb. und Myth. 1841. II. S. 74). Er erkennt, um den Zorn dieses bösen Gottes möglichst abzuwenden, auch die denselben und seine Eigenschaften versinnbildlichenden Thiere als unverletzlich an, pflegt und verehrt sie. Nur etwa an gewissen Festen, des überwiegenden Schutzes von der anderen Seite her versichert, erlaubt er sich wohl auch eine geringschätzige Behandlung derselben. — Die Heiligkeit der Thiere **) hat jedoch mit der Eintheilung derselben in reine und unreine nichts gemein; so wenig der dem Horus heilige und in Apollinopolis vorzugsweise verehrte Habicht zu den reinen Thieren gehört, ebensowenig das dem Typhon heilige Crocodil oder Hippopotamus. Alle Thiere sind unrein, welche typhonischen Charakter an sich tragen, friedlos und gewaltthätig sind, andere Thiere zerreissen, also sämmtliche Raubthiere unter den Vierfüsslern und Vögeln; desgleichen alle Fische, weil sie einander verfolgen und von ihrer eigenen Gattung sich nähren (Herodot. II. 37., Porph. de abstin. IV, 7., Horapollo I, 44.), woher auch in der Hieroglyphenschrift durch einen Fisch der Hass bezeichnet wurde (Plutarch de Is. 32. Clem. Al. Strom. V. p. 670. ed. Potter.), ferner diejenigen, in deren We-

*) Plutarch. de Is. 30: *τὴν τοῦ Τυφῶνος — δύναμίν — ἔστιν αἷς παρηγοροῦσι θυσίαις καὶ πραΰνουσιν· ἔστι δ' ὅτε πάλιν ἐκταπεινοῦσι καὶ καθυβρίζουσιν ἔν τισιν ἑορταῖς.*

**) Zusammengestellt findet man die heiligen Thiere der Aegypter in Creuzer's Comment. Herodot. I. p. 161 sq. und in Prichard's Aegypt. Mythologie Buch IV. c. 1.

sen überhaupt das Schädliche oder Ordnungswidrige hervortritt, z. B. das Felder verwüstende und nicht minder auch den Menschen furchtbare Hippopotamus, das alles verschlingende, selbst der eigenen Jungen nicht schonende Schwein *), die Spiessgemse **), welche eine Missachtung der Sonne zu erkennen giebt, die Maus, der Esel ***) u. s. w. Die Aegypter hatten auch eine formale Einthei-

---

*) Aelian. de nat. animal. X. 16: *ἡ ὗς καὶ τῶν ἰδίων τέκνων ὑπὸ τῆς λαιμαργίας ἀφειδῶς ἔχει, καὶ μέντοι καὶ ἀνθρώπου σώματι ἐντυχοῦσα οὐκ ἀπέχεται, ἀλλ' ἐσθίει. Ταύτῃ τοι καὶ ἐμίσησαν Αἰγύπτιοι τὸ ζῶον ὡς μυσαρὸν καὶ πάμβορον.*

**) *ὄρυξ*, wahrscheinlich die auf ägyptischen Bildwerken öfters dargestellte Antilope leucoryx, s. Oken Naturgesch. VII. p. 1394. f. — Aelian. de nat. an. X. 28: *μισοῦσι δὲ — καὶ τὸν ὄρυγα· τὸ δὲ αἴτιον, ἀποστραφεὶς πρὸς τὴν ἀνατολὴν τὴν τοῦ ἡλίου τὰ περιττὰ τῆς ἑαυτοῦ τροφῆς ἐκθλίβει, φασὶν Αἰγύπτιοι.* Plin. hist. nat. II. 40: quia ad orientem solem conversus alvum deiicit. Horapollo I. 49.

***) Plutarch. de Is. 50: *τῶν μὲν ἡμέρων ζώων ἀπονέμουσιν αὐτῷ (τῷ Τυφῶνι) τὸ ἀμαθέστατον, ὄνον.* Woher aber dieses nach dem Bericht der Reisenden in Aegypten ganz vorzüglich nützliche, lebhafte und schöne Thier (man lese Sonnini's Beschreibung der brillantes qualités des ânes de l'Égypte, Voy. II p. 357 f.) zum Reitthiere des Typhons gemacht und so verabscheut wurde, dass die Koptiten an gewissen Festtagen einen Esel vom Felsen herabstürzten, die Busiriten und Lycopolitaner keine Trompete hören mochten, weil sie dem Eselsgeschrei nahe käme; davon giebt Plutarch de Is. 30 als Grund an: *διὰ τὸ πυῤῥὸν γεγονέναι τὸν Τυφῶνα καὶ ὀνώδη τὴν χρόαν . . . καὶ ὅλως τὸν ὄνον οὐ καθαρὸν ἀλλὰ δαιμονικὸν ἡγοῦνται ζῶον εἶναι, διὰ τὴν πρὸς ἐκεῖνον ὁμοιότητα·* und lässt hierauf noch etliche andere Beispiele, wie sich der Hass gegen dieses Thier geäussert habe, folgen: *καὶ πόπανα ποιοῦντες ἐν θυσίαις, τοῦ τε Παϋνὶ καὶ τοῦ Ῥαωφὶ μηνὸς ἐπιπλάττουσι παράσημον ὄνον δεδεμένον· ἐν δὲ τῇ τοῦ ἡλίου θυσίᾳ τοῖς σεβομένοις τὸν θεὸν παρεγγυῶσι μὴ φορεῖν ἐπὶ τῷ σώματι χρυσία, μηδὲ ὄνῳ τροφὴν διδόναι*, vergl. c. 31. Also weil das Roth die Farbe Typhons ist, so wurden die Esel, weil sie die typhonische Farbe an sich tragen, von den Aegyptern gehasst. Es gilt dies für eine ausgemachte Sache bei den Archäologen, zumal Bochart Hieroz. II. c. 12. p. 181 bemerkt: Nempe, cum hic asini sint fere *λευκόφαιοι* et *σποδιαῖοι*, in Oriente plerumque rubent. Unde est, quod asinum excreabantur Aegyptii, tanquam Typhoni concolorem, qui rufus fuisse credebatur, id est *ὀνώδης τὴν χρόαν* colore asinius. — Eodem pertinet, quod asinus Hi-

lung reiner und unreiner Thiere aufgestellt. In Ansehung der vierfüssigen Thiere waren die Unterscheidungsmerkmale von den Hufen

---

spanis burro et borrico dicitur et Gallis bourrique *). Jablonski Panth. III. p. 45: Videntur asini in Aegypto, colore eodem, ut plurimum fuisse insignes, quamobrem et huic animali Typhonem fuisse similem, idque illi singulariter gratum acceptumque esse fingebant. Creuzer Comm. Herod. I. p. 253: rubent enim ut plurimum in oriente aselli. Ebenso Prichard a. a. O. S. 308: „Dieses geschah dem Plutarch zufolge, wegen seiner Farbe. Bochart bemerkt, dass die Esel in Palästina und Aegypten im Allgemeinen roth seien,“ Rosenmüller bibl. Naturgesch. II. S. 42., u. A. — Während so der Eine dem Andern gefolgt ist, hat man die Hauptfrage, ob es denn überhaupt wahr sei, dass die Esel in Aegypten roth seien, ausser Acht gelassen. Bekanntlich ist das Geschlecht Equus asinus aschgrau, und diese Farbe modificirt sich nach den Racen. Der wilde Esel (Equus asinus onager) ist mehr silberweiss und glänzend, der zahme Esel (Eq. asinus domesticus) meist matt aschgrau, im Süden gemeinhin von dunklerem und glänzendem Haare. Allerdings findet wohl auch eine Farbenverschiedenheit statt, „es giebt mausefahle, aschgraue, bläuliche, rothe, bräunliche, schwarze, schmutzig weisse, und mit allen diesen Farben gefleckte Esel“ (Bechstein Naturgesch. I. S. 748.), jedoch gehören die entschiedenen Abweichungen von der Grundfarbe immer zu den Besonderheiten, und dergleichen kommen hier zu Lande wie überall vereinzelt vor. Im Allgemeinen aber ist die eigentliche Farbe des Thieres viel constanter als bei dem verwand-

---

*) Hier hat Bochart also die Herkunft des burro, burrico von burrus, burrichus = πύῤῥος, πύῤῥιχος vorausgesetzt (wie denn auch nach Salmasius das burrichus von πύῤῥιχος abstammen soll); während er doch an einem andern Orte das borrico von βρικός ableitet. Er bemerkt im Phaleg L. IV. c. 26. s. f.: „Βρικὸς pro asino vox Africana est, quam e Libybus acceperunt Cyrenaei, Hesychius: Βρικὸν, ὄνον Κυρηναῖοι; βάρβαρον, supp. ὄνομα, id est, barbarum vocabulum et a vicinis barbaris sumptum. Ex quo ipso fonte haustum est Hispanorum borrico. Neque enim doctos id latet, ex Africa in Hispaniam mille monstra vocabulorum una cum Mauris transfretasse.“ — Allein auch in jenem Falle, dass burro von burrus herzuleiten ist, können wir darin kaum eine Unterstützung der bochartschen Ansicht erkennen. Die alten Farbenbenennungen haben nicht immer dieselbe Bedeutung; so ist αἰθός, αἰηθήεις feuerfarbig, roth, aber auch brandfarbig, schwarz; und ebenso ist burrum = rufum et nigrum, vergl. du Cange, Glossar. med. et infim. latinit. Welches von beiden also hier gemeint sei, roth, schwarz, oder nur im allgemeinen dunkel, das ist erst aus der generellen Farbe des Thieres zu ersehen, nicht aber lässt sich die Farbe des Thieres ohne weiteres aus jenen Namen bestimmen. Ueberdies wäre noch zu bedenken, dass das latein. burrichus, wovon borrico und bourrique abstammen, kleine Pferde ohne Rücksicht auf eine bestimmte Farbe bezeichnet.

und Hörnern entlehnt, wie wir aus Porphyrius de abst. IV. 7: *ἀπείχοντο — τετραπόδων, ὅσα μώνυχα ἢ πολυσχιδῆ ἢ μὴ κερασφόρα*

---

ten Geschlechte der Pferde. Von jener angeblichen Thatsache jedoch, dass die Esel in südlichen Ländern roth, oder wie Rosenmüller will, rothgelb seien, wissen die Naturhistoriker nichts, und sie achten sehr sorgfältig auf dergleichen Farbenwechsel nach den Climaten; ebenso wenig auch die Reisenden Hasselquist, Niebuhr, Russell u. s. w. Sonnini ist auf die Aussage des Plutarch näher eingegangen und bemerkt in seiner Voyage dans la haute et basse Egypte II p. 362: L' on a pensé généralement, qu'une aversion aussi décidée contre ces animaux venoit de leur couleur rousse, que les Égyptiens supposoient avoir été celle de Typhon, et que par cette raison ils avoient en horreur; — — mais cette opinion est démentie par le fait; car le plus grand nombre des ânes de l'Égypte a le pelage d'un gris clair. Plusieurs sont noirs, et ceux qui sont marqués de quelques nuances rousses y sont rares. Nun ist es aus der Untersuchung der zahlreichen Thiermumien genugsam erwiesen, dass das Thierreich Aegyptens vor Jahrtausenden genau dasselbe war wie das heutige. Endlich zeigen auch altägyptische Denkmäler das Thier in seiner grauen Farbe, s. Rosellini i monum. dell Egitto M. C. tav. XXXVI. n. 2. Demnach gehört die gangbare Annahme, dass die Esel in Aegypten besonderer Art, nämlich *πυῤῥοὶ* roth gewesen seien, in das Gebiet der archäologischen Fabel. So gewiss es ist, dass das Thier als ein typhonisches betrachtet und gehasst wurde, ebenso gewiss ist es, dass seine Farbe nicht die Veranlassung dazu gegeben haben kann. Die Combination Plutarchs — der dabei vielleicht an die Farbe des Maulesels gedacht hat — ist nichts als individuelle Muthmassung, welche auch nicht einmal im Alterthum sonderlichen Beifall gefunden zu haben scheint; denn Aelian de nat. animal. X. 28. giebt einen andern, freilich ebenso wenig haltbaren Grund an: *(ὄνον) τῷ Τυφῶνι προσφιλῆ γενέσθαι φασί· λέγουσι δὲ καὶ ἐκείνους αἰτίαν τῷ ὄνῳ προσάπτειν· παρὰ τοῖς προειρημένοις πᾶν τὸ εὖ γεγόμενον τετίμηται, ἐναντίως δὲ ἄρα πρὸς ταῦτα πέφυκε τὸ ζῷον τοῦτο· δίδυμα γοῦν ὄνον τεκοῦσαν οὐ ῥᾴδιον μέμνηταί τις λόγος.* Eine andere Herleitung jenes befremdlichen Hasses der Aegypter versucht Sonnini a. a. O. p. 363 f. aus den politischen Verhältnissen des Volkes. — Obwohl es hier nicht der Ort ist, diesen Gegenstand genauer zu erörtern, so sei es doch erlaubt, eine Andeutung zur Erklärung beizufügen. Der Esel ist vorzugsweise das Thier des ungeregelten, wilden Geschlechtstriebes, und konnte daher dem Aegypter nur für typhonisch gelten. Schon hier in den kälteren Climaten „geräth er bei der Brunst in eine Art Wuth, die sich in einem grässlichen, fortwährenden Geschrei äussert, und nicht eher besänftigt wird, als bis man ihm die Eselin zulässt" (Bechstein a.

ersehen. Hienach galt ihnen und den Hebräern genau dasselbe für rein; denn wenn die einhufigen und die mit vielspaltigen Klauen versehenen Vierfüssler als unrein ausgeschieden werden, so bleiben die Zweihufer oder Wiederkäuer übrig, und da von diesen ferner noch diejenigen Gattungen, bei welchen keine Hörner vorkommen, also die Kameele, und was sonst etwa aus mangelhafter Naturkenntniss zu den Wiederkäuern gerechnet sein mag, z. B. Hasen, Bergmäuse, abgetrennt werden, so ist hier die Anzahl der reinen gerade so beschränkt, wie im mosaischen Gesetze. In Betreff der Vögel scheinen auch die Aegypter keine äusserlichen Reinheitszeichen aufgestellt zu haben, alle σαρκοφάγα (Porph. a. a. O.) waren unrein, wie bei den Hebräern. Unter den Fischen wurde, wie bemerkt ist, kein Unterschied gemacht, sämmtliche waren unrein; wahrscheinlich ebenso auch die Amphibien und Insekten. Etlichen unter den unreinen Thieren scheint ein gesteigerter Grad von Unreinheit zugeschrieben zu sein, denn es kann nicht wohl von allen eine Verunreinigung befürchtet sein, wie z. B. vom Schweine und vom Habichte. Wer jenes im Vorübergehen berührt hatte, wusch im Flusse seinen Körper und seine Kleider zur Reinigung. Auch galten die Hirten dieser Thiere für so unrein, dass der Besuch der Tempel ihnen nicht

---

a. O. S. 750.); noch viel stärker und unbändiger äussert sich dieser Trieb in den wärmeren Ländern, wo er bei jeder Gelegenheit hervortritt. Darum führt er auch bei den Griechen den Beinamen μύκλος, Hesych.; darum ist er auch das Thier des Dionysos (nicht aber, wie man gemeint hat, als komisches Thier, oder gar als Symbol der Begeisterung und Weissagung!); denn Dionysos ist nicht nur der Gott des Weines, sondern auch des Zeugungstriebes (vgl. Herodot. II. 48., daher auch unter dem Stiersymbole verehrt, Plutarch. de Is. 33., vergl. Eurip. Bacch. v. 90. v. 971.) und geradezu genitalium praeses, s. Lobeck Aglaoph. p. 661. In den Abbildungen des Esels in Bacchusdarstellungen ist diese Beziehung auch deutlich hervorgehoben, s. Alexand. de la Borde Collect. de vases grecs, 1813. Tom. I. Pl. LII. u. LIV., Dubois Maisonneuve Peintures de vases antiq. 1808. Tom. II. Pl. LXVI. — Was über den ägyptischen Esel bemerkt wurde, betrifft auch den palästinensischen. Das hebräische חֲמוֹר (Gesenius: a colore subrubro dictus, qualis non solum onagri (sic!), sed etiam vulgaris asini saepe est in regionibus australibus.) hat mit dem Rothsein nichts zu schaffen. Das Stammwort bedeutet gähren, sich erhitzen; daher חֲמוֹר eig. der hitzige, brünstige, μύκλος.

verstattet, und von Seiten der übrigen Aegypter keine Familienverbindung mit ihnen eingegangen wurde, Herodot. II. 47., Plutarch. de Is. 8. Man scheute sich vor dem Genusse der Tauben, obschon sie an sich rein waren, in der Besorgniss der Habicht möchte sie im Fluge berührt haben. Diese Angaben begründen die Vermuthung, dass auch die Aegypter unter den unreinen Thieren noch unterschieden und eine Classe von besonders unreinen Thieren angenommen haben.

Aus ähnlichem Gesichtspunkte ist von ihnen auch die leblose Natur betrachtet worden. Ob man sie aber durchgehends, wie die belebte, in eine reine und unreine getheilt habe, wissen wir nicht, da die Alten hierüber nur weniges mittheilen. Es scheint jedoch, dass man sich mehr nur auf Einzelnes, das von Seiten seiner auffälligen Eigenschaften eine religiöse Beachtung anzusprechen schien, beschränkt habe. In heiliger Anwendung, obschon nicht ausschliesslich in dieser, finden wir den Lotus *), das Attribut des Osiris, der Isis, des Harpokrates und der zu den Gottheiten Betenden, ferner die Palme und die Persea **). Unreinheit wird der Classe der Hülsengewächse (Plutarch. de Is. 5.), insonderheit der Bohne beigelegt; Herodot berichtet (2, 37.), die Aegypter hätten Bohnen ***) weder in

*) Hievon gab es zwei im Nil und den Sümpfen wachsende Arten, deren Unterschiede schon Herodot II. 92. treffend bezeichnet hat. Die mit einer dem Mohn ähnlichen Fruchtkapsel ist Nymphaea caerulea, und die andern mit rosigen Blüthen und einer Frucht, deren Form einem Wespenhäuschen gleicht, ist Nelumbium speciosum. Vgl. auch Athen. Deipnos. XV, 6: φύεται δὲ οὗτος (ὁ λωτὸς) ἐν λίμναις, θέρους ὥρᾳ. καὶ εἰσὶν αὐτοῦ χροιαὶ δύο, ἡ μὲν τῷ ῥόδῳ ἐοικυία· ὁ δὲ ἕτερος λώτινος ὀνομάζεται, κυανέαν ἔχων τὴν χροιάν, ferner III, 1. Der rosenfarbene Lotus, der geschätztere und häufig auf Monumenten dargestellte, ist der auch in Indien heilige, und möglichenfalls von dort herüber verpflanzt. Nachdem er in Aegypten die Pflege, welche er ehemals erfuhr, verloren hat, wird er hier nicht mehr gefunden. Die andere Gattung ist aber noch einheimisch, und wächst in den kleinen Kanälen und Teichen, welche die Ueberschwemmung zurücklässt, aber nicht im Nil selbst (Wilkinson Topography of Thebes p. 205.); sie heisst in der Landessprache baschnin arabi.

**) Ueber die Persea s. Creuzer a. a. O. II. S. 230 f. Wilkinson a. a. O. S. 209.

***) Es ist eine verbreitete Annahme, dass dasjenige, was hier über die

ihrem Lande gesäet, noch die etwa von selbst gewachsenen in irgend einer Weise zur Nahrung verwendet, ja die Priester hätten auch ihren Anblick nicht ertragen mögen, indem sie dieselbe für eine unreine Hülsenfrucht hielten. Worauf diese religiöse Abneigung beruhe, ist nicht sofort deutlich. Die Alten verweisen insonderheit auf die Beschwerde, welche man leiblich und geistig nach dem Genuss dieser Frucht empfinde: was zum Theil seine Richtigkeit haben mag, schwerlich aber wohl den letzten Grund enthält *). Wenigstens

---

Bohne der Aegypter berichtet wird, sich nicht auf das bekannte Gewächs dieses Namens, sondern auf eine davon sehr verschiedene Wasserpflanze bezöge, deren Früchte einer entfernten Aehnlichkeit halber auch Bohnen genannt wären. Es sei nämlich der Lotus (Nelumbium speciosum, eine Abbildung davon in Creuzer's Symb. B. I. Heft I. Taf. X, womit S. 229 zu vergleichen ist) gemeint, in dessen Samenkapsel bohnenartige Früchte (*κύαμοι*) enthalten sind. Haben immerhin die Späteren, Dioscorides de arte med. II, 128., Athenaeus III, 1. und Andere das Nelumbium speciosum unter dem Namen *κύαμος αἰγύπτιος* verstanden und beschrieben, so hat jedoch *κύαμος* bei Herodot diese Bedeutung noch nicht, was sich aus der Vergleichung von c. 37 mit c. 92 deutlich ergiebt. Auch erkennt dieser Schriftsteller in den Früchten des Lotus nicht einmal eine Aehnlichkeit mit den Bohnen, sondern vergleicht sie mit dem Kerne der Olive und bemerkt dazu ausdrücklich, dass sie von den Aegyptern frisch und getrocknet gegessen seien.

*) Die Aegypter sind nicht die einzigen gewesen, welche gegen die Reinheit dieser Speise etwas einzuwenden gehabt haben. Bekannt ist der Widerwille der Pythagoräer gegen die Bohnen; ebenfalls als unrein galten sie im griech. Mysteriendienste und durften daher von den Eingeweihten der Eleusinien nicht genossen werden, wie Porphyr. de abstinentia IV, 16. berichtet. Aehnliches kommt auch bei den Römern vor; der Flamen dialis durfte (nach Fabius Victor bei Gell. X. 15. vergl. Plin. h. n. XVIII, 30.) unter anderm auch Bohnen weder anrühren noch nennen. Nach rabbinischer Tradition (s. Othon. Lex. rabb. 223) soll ebenfalls dem jüdischen Hohenpriester am Versöhnungstage Bohnen zu geniessen verboten gewesen sein, was offenbar nur eine Uebertragung aus heidnischem Brauche ist.

Ueber den Grund jenes Widerwillens Plutarch de Is. 5: *οἱ ἱερεῖς (τῶν Αἰγυπτίων) οὕτω δυσχεραίνουσι τὴν τῶν περιττωμάτων φύσιν, ὥστε παραιτεῖσθαι τῶν ὀσπρίων τὰ πολλά*, wie auch Dioscorides de art. med. II, 127. die Bohne als *πνευματώδης, φυσσώδης, δύσπεπτος, δυσόνειρος* bezeichnet. Cic. de div. I, 30: Iubet Plato, sic ad somnum proficisci corporibus affectis, ut nihil sit quod errorem animis,

ist es nicht wahrscheinlich, dass die Priester in Bezug auf mögliche diätetische Nachtheile schon den blossen Anblick der Bohnen verabscheut haben; auch scheint jener orphische Vers (Plutarch Sympos. II. quaest. 3.): *ἶσον, τῶν κυάμων φαγέειν, κεφαλάς τε τοκείων*, der den Mysterienfeiernden die Speise der Bohnen als äussersten Gräuel bezeichnet, eine andere Vorstellung vorauszusetzen. — Wir gedenken dabei zugleich des Abscheus vor den Zwiebeln. Die ärmeren Aegypter freilich, welche sich durch das Priestergesetz nicht gebunden glaubten, genossen dieselben; ja es gehörte diese Speise, wie heut zu Tage (Sonnini a. a. O. II. p. 66. 67.), so auch wohl ehedem (Herodot. 2, 125.) zu den Hauptnahrungsmitteln des niederen Volkes. Allein die auf das religiöse Gesetz achtenden höheren Classen, die Priester gaben eine Scheu vor dem Gewächse zu erkennen, welche den Fremden um so seltsamer dünkte, da die Zwiebeln, bekanntlich ganz besonders gern gegessen im Alterthume, nirgend in solcher Güte gefunden wurden, als gerade in Aegypten *). Man wusste sich diese Enthaltung nicht anders zu deuten, als dass die Zwiebel wohl eine Landesgottheit vorstellen müsse, und überliess sich wohlfeilem Spotte über die ägyptische Thorheit **). Ernstere Forscher aber waren damit gar nicht einverstanden, und Plutarch hat jene Annahme, die ihm ohne Zweifel nicht unbekannt war, als

---

perturbationemque afferat. Ex quo etiam Pythagoricis interdictum putatur, ne faba vescerentur, quod habet inflationem magnam is cibus, tranquillitati mentis quaerentis vera contrariam. Plin. hist. nat. XVIII. 30: (fabacia) hebetare sensus existimata, insomnia quoque facere; woher auch denen, welche durch Träume die Zukunft erfahren wollten, der Genuss der Bohnen untersagt wurde, Plutarch. Symp. VIII. 10. Andere Muthmassungen des Letztern findet man in der Antwort auf die Frage, „aus welcher Ursache diejenigen, welche sich besonderer Heiligkeit befleissigen, keine Hülsenfrucht geniessen dürfen", quaest. Roman. 92. Bei den Römern kommen allerdings noch andere Vorstellungen in Betracht (vergl. Paul. ex Fest. s. faba; Nonius c. II. n. 513; Ovid. Fast. V. 436); doch zur Erklärung des ägyptischen Widerwillens gegen die Bohnen dienen sie nicht.

*) Hasselquist S. 562. — Auch sehnten sich die Israeliten in der Wüste nach den Zwiebeln Aegyptens zurück, Num. 11, 5.

**) Iuvenal. Sat. XV. 9: Porrum et cepe nefas violare et frangere morsu. O sanctas gentes, quibus haec nascuntur in hortis Numina! Lucian. Jup. Tragoed. c. 42., Tom. II. p. 690.

ganz unbegründet, mit Stillschweigen übergangen. Letzterer äussert de Isid. c. 8. die Meinung, die Priester hätten die Zwiebeln darum verabscheut (*ἀφοσιοῦνται καὶ δυσχεραίνουσι*), weil sie allein bei abnehmendem Monde zu wachsen und zu gedeihen pflegten. Dieses gründet sich auf die richtige Bemerkung, dass die Aegypter den siderischen Einfluss auf die Pflanzen- und Thierwelt beobachteten, namentlich unter welchen Gestirnen ein Gewächs den höchsten Grad seiner Entwicklung und Kräftigkeit erlange: jedoch konnte sich hieraus kein Moment für Reinheit oder Unreinheit ergeben. Ferner fügt derselbe noch hinzu, die Zwiebel sei auch weder für diejenigen, welche Reinigungsübungen, noch für die, welche Feste begingen, zuträglich, denn jenen rufe sie Durst, diesen Thränen hervor. Auch damit möchte nicht das richtige getroffen sein; denn die ägyptischen Zwiebeln haben gerade nicht die Schärfe und den Reiz der europäischen *), auf deren bekannte Eigenschaften Plutarch die Erklärung gestützt hat. Vielleicht liegt der Grund in einer alterthümlichen Vorstellungsverbindung, wonach man Hülsenfrüchte und Zwiebeln als Abbilder der Empfängniss oder des die Frucht einschliessenden Mutterschoosses betrachtete **), und demzufolge für unrein hielt, wie gleicherweise in den griechischen Mysterien die Symbole der Zeugung für verunreinigend galten. — Ueber Vorkommen und Geltung des Weins bei den Aegyptern sind die alten Berichte nicht ganz zuverlässig, auch nicht übereinstimmend ***). So viel aber ist

---

*) Sonnini a. a. O. II. 67: Ces oignons n'ont pas l'âcreté de ceux d' Europe; ils sont doux, il ne piquent pas désagréablement la bouche et ils n'excitent pas le larmoiement quand on les coupe.

**) Auf dieser Anschauung beruhte auch wohl der gewiss nicht bedeutungslose Gebrauch der Aegypter, in die weiblichen Theile von Mumien Zwiebeln zu legen (Niebuhr in Blumenbach's Beiträgen zur Naturgeschichte II. S. 81, zweit. Ausg.). Auch gehörten Hülsenfrüchte unter die auf Empfängniss und Erzeugung hinweisenden Symbole, welche den Inhalt der *κίσται μυστικαί* ausmachten (Clem. Alex. protrept. p. 14). Auf dieselbe Vorstellung möchte sich wohl auch die Römische Sitte gründen: bulbi in legitimis nuptiis in coena ponuntur (Varro, frag. ed. Bipont. 1788. p. 379).

***) Während die Späteren, Diodor, Strabo, Plinius, Athenäus über den ägyptischen Wein mancherlei zu berichten wissen, sagt Herodot II. c. 77., dass das Land keine Weinstöcke habe (*οἴνῳ ἐκ κριθέων πεποιημένῳ* [Bier, *ζύθῳ*] *διαχρέωνται· οὐ γάρ σφί εἰσι ἐν τῇ χώρῃ ἄμπελοι*);

deutlich, dass man den Wein nicht schlechtweg als unrein betrachtete, sondern sich seiner sowohl bei Opferfeierlichkeiten als bei Ti-

---

woran sich Plutarchs Mittheilung passend anzureihen scheint, dass der Wein erst von Psammetich an, früher aber von den Aegyptern weder getrunken, noch beim Opfer gespendet worden sei. Beider Angaben sind jedoch zu berichtigen. Herodot widerlegt sich selbst durch seine anderweitigen Mittheilungen. An der Stelle, wo er von den Opfern handelt c. 39., erwähnt er des bei allen Aegyptern gleichen Brauches, über das Opferthier, ehe es geschlachtet wurde, Wein auszuschütten. Da nun Opferspenden von Bier an sich nicht glaublich sind, und wenn solche gemeint wären, gewiss nicht das Wort *οἶνος* ohne nähere Erklärung von Herodot gesetzt sein würde, so ist hier nur an eigentlichen Wein zu denken. Ferner hat er c. 37. unter den Priesterdeputaten auch Rebenwein aufgeführt: *δίδοται δέ σφι καὶ οἶνος ἀμπέλινος*, sodann c. 40. auch der getrockneten Weintrauben erwähnt, welche nebst Brod, Honig, Feigen u. s. w. zur Füllung des zu Ehren der Isis geschlachteten Opferstieres verwendet wurden. Hieraus ist klar, dass allerdings Reben in Aegypten gezogen sein müssen, wenn sie auch der Beobachtung unseres Geschichtschreibers entgangen sind; denn vom Auslande können Wein und Weintrauben nicht bezogen sein, da fremde Nahrungsmittel überhaupt nicht eingeführt werden durften (Porph. de abst. IV. 7.), am wenigsten aber wohl zur Dotation der Priesterschaft, und zu Gaben bei einem Opfer, in welchem der Dank für die Erzeugnisse des heimischen Bodens ausgedrückt wurde. Für das Vorhandensein des Weinstockes in Aegypten lange vor Herodot sprechen auch die Andeutungen der Bibel (Gen. 40, 9. 10. Num. 20, 5, vgl. ferner Ps. 78, 47. 80, 9. 105, 33), und die biblischen Nachrichten über Aegypten beruhen ersichtlich auf einer guten Kenntniss des Nachbarlandes. Vollkommen bestätigt werden dieselben durch zahlreiche Bildwerke Aegyptens. Die Geschäfte des Weinbaues und der Weinbereitung sind „dargestellt in den Gräbern durch das ganze Land von den Pyramiden bis zum äussersten Ende von Oberägypten", und diese „Sculpturen beweisen, dass im ganzen Aegypten Weinstöcke gewachsen seien" (Wilkinson Topography of Thebes, 1835. S. 204). Dergleichen Darstellungen finden sich übrigens „nicht bloss in Gräbern aus der Zeit der achtzehnten Dynastie und einigen spätern, sondern auch in denen, welche in die Zeit der ältesten Dynastien gehören" (Rosellini, i monumenti dell' Egitto II. 1. S. 365). Näheres über einige hiehergehörige Bildwerke in Hengstenberg's Bücher Mosis u. Aeg. 1841. S. 15. — Aehnlich verhält sichs mit den Angaben des Plutarch. Wenn er de Is. c. 6. berichtet, dass vor Psammetich kein Wein beim Opfer angewendet wäre, so wird dieses durch die auf den ägyptischen Monumenten befindlichen, älteren bildlichen Darstellungen von

sche bediente. Allein was so häufig in der alten Welt angetroffen wird, an den Wein schloss sich enge die Vorstellung seiner schädlichen Wirkungen, Beraubung der Unterscheidungsfähigkeit und der sittlichen Selbstbestimmung. Darum galt der Wein in gewisser Hinsicht immer für bedenklich und ward unter Umständen ganz gemieden. So enthielten sich die Priester zu Heliopolis desselben gänzlich; die übrigen Priester nur dann, wenn sie Reinigungsübungen oblagen; sonst bedienten sie sich seiner, immer aber nur spärlich *). Das Gesetz über die Könige, ein achtungswerthes Document altägyptischer Priesterweisheit Diod. I. 70, hatte unter anderm, was zur Ordnung und Sitte des Lebens gehört, ihnen auch in Ansehung des Weingenusses ein bestimmtes Maass festgesetzt. Auch gabs eine Mythe, welche vor den dämonischen Kräften, die der Wein in sich trüge, warnen sollte. Die Rebe sei der Erde, als sie mit den Leichen der Götterfeinde gedüngt worden war, entsprossen, und der Wein sei das Blut jener erschlagenen Giganten (Plut. a. a. O.) **).

Weinspenden widerlegt (s. Hengstenberg a. a. O. S. 16); und dass sich die Könige schon vor Psammetich des Weins bedient haben, lässt sich auch schon aus dem Beisatze schliessen, dass das Maass ihren bestimmt wäre *ἐκ τῶν ἱερῶν γραμμάτων* (Plutarch. a. a. O.), welche letzteren doch aus einer viel früheren Zeit herrührten. — Andererseits ist aber auch der Angabe Diodors nicht Glauben beizumessen, welcher den Osiris in besonders nahe Beziehung zum Weine setzt — I, 15: *πρῶτον (τὸν Ὄσιριν) οἴνῳ χρήσασθαι, καὶ διδάξαι τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους τήν τε φυτείαν τοῦ ἀμπέλου καὶ τὴν χρῆσιν τοῦ οἴνου καὶ τὴν συγκομιδὴν αὐτοῦ καὶ τήρησιν*, da dies zu den sonstigen Ansichten der Aegypter nicht stimmt (zumal sie den Wein immer als ein sehr zweifelhaftes Gut betrachten), überdies eine Uebertragung der Mythen von Dionysus auf Osiris um so leichter eintreten konnte, als letzterer wegen gewisser Uebereinstimmungen mit jenem von den Griechen als Dionysus angesehen und auch gemeinhin so genannt wurde.

*) Plutarch. de Is. 6., Porphyr. de abst. IV. 6: *οἴνου οἱ μὲν οὐδ' ὅλως, οἱ δὲ ὀλίγιστα ἐγεύοντο, νεύρων αἰτιώμενοι βλάβας, καὶ πλήρωσιν κεφαλῆς, ἐμπόδιον εἰς εὕρεσιν· ἀφροδισίων τε ἔφασαν αὐτὸν ὀρέξεις ἐπιφέρειν.* Vergl. Aretaeus Cappad. de acut. morb. curat. II. c. 11: *οἶνος γὰρ θάλψις μέν ἐστι νεύρων, μάλθαξις δὲ ψυχῆς, ἐπανάκλησις δὲ ἡδονῆς, γονῆς γένεσις καὶ πρόκλησις ἀφροδισίων.*

**) Es ist nicht unwahrscheinlich, dass diese Mythe Plutarch oder auch schon seinen Gewährsmann zu der Meinung verleitet hat, der Wein sei ursprünglich für unrein angesehen und somit in den Zeiten des ächten,

— Als unrein galt auch das Meer, das den befruchtenden Landesstrom, „des Osiris Ausfluss", verschlingt (Plutarch. de Is. 32). Man mied auch die Gemeinschaft derer, die auf dem Meere ihren Unterhalt suchten, und mochte sie selbst nicht grüssen (Herodot. II. 37). Aus gleichem Grunde wurde auch das Salz, „des Typhons Schaum", zu den verbotenen Dingen gerechnet und auf den Tisch nicht gebracht (Plutarch. a. a. O.). Gegen gegrabenes Salz hatte man weniger einzuwenden, und solches wurde für die Bedürfnisse des Hauses und des Opfers von der Oase des Jupiter Ammon eingeführt (Arrian. de expedit. Alex. III. 4). Doch zu gewissen Zeiten, wenn man sich ganz rein und von den Anregungen der Sinnlichkeit frei halten wollte, wurde das Salz überhaupt den Speisen entzogen, weil es zum Genusse reize (Plutarch. de Is. 5). — Sonst gab es noch mancherlei Verbote und Rücksichten, die in Ansehung der Nahrung zu beobachten waren. Stiere durften nur zum Opfer geschlachtet und dabei gegessen werden; Kühe aber wurden überhaupt nicht getödtet (Herodot. II. 41. 99), ja die Aegypter, fügt Porphyr. de abst. II. 11 bei, hätten eher Fleisch von Menschen als das einer Kuh verzehrt *). Bei dem zu schlachtenden

---

unvermischten Aegypterthums (also bis auf Psammetich) von den Priestern und Königen ganz gemieden worden. Jedoch ist in dieser Herleitung des Weins so wenig eine Unreinerklärung zu erkennen, als in jener, was die Tendenz betrifft, übereinstimmenden Legende der Rabbinen. Auch von Letzteren wird der Ursprung des Weins ebenfalls in ein übles Licht gestellt, Satan habe mit Noah gemeinschaftlich die Rebe gepflanzt und darauf mit dem Blute eines Schaafes, Löwen und Schweines getränkt (Eisenmenger II. 628), womit gezeigt werden soll, zu welcher Stufe der Erniedrigung und Verwilderung der Wein, „der den Verstand wegnimmt" Hos. 4, 11., zu führen vermöge. In diesen und ähnlichen (vergl. Plin. h. n. XIV, 7) sinnbildlichen Darstellungen ist offenbar nur eine Warnung vor unmässigem Genusse ausgesprochen und solche mochte auch beim ägyptischen Volke an ihrem Orte gewesen sein, da dieses den berauschenden Getränken nicht wenig ergeben war. (Das Zeugniss der Alten: *φιλοίνους καὶ φιλοπότας τοὺς Αἰγυπτίους γενέσθαι*, s. Athenaei Deipnos. I. 25, wird durch die Bildwerke bestätigt, s. Wilkinson manners and customs of the anc. Egypts II. p. 168. 172.)

*) Mit einer ähnlichen Phrase drücken auch die Rabbinen ihren Abscheu vor den verbotenen Speisen aus, so R. Menahem von Recanat, in d.

Thiere ward darauf geachtet, ob es auch nicht mit einem Götterbilde oder Menschen eine Aehnlichkeit, oder überhaupt etwas besonderes in seiner Gestalt und Farbe habe, oder ihm an seiner normalen Beschaffenheit etwas fehle. Zahllose Bestimmungen gab es hierüber, welche zur Kenntniss der *μοσχοσφραγισταί*, einer eigenen Priesterklasse, gehörten (Porph. IV. 7).

Dass die Aegypter auch zuständliche, leibliche Unreinheiten angenommen und darauf Reinigungsbeobachtungen gegründet haben, ist ausser Zweifel. Sind wir freilich über Umfang und Art derselben nur mangelhaft unterrichtet, so will es doch scheinen, als hätten die Aegypter einen eigenthümlichen Gesichtspunkt dabei gehabt; denn während sonst der Tod entweder als einziger oder zusammen mit der Geburt als Ausgangspunkt der leiblichen Unreinheiten betrachtet wird, so sehen wir uns vergebens nach einer Beweisstelle dafür um, dass die Aegypter Leichen von Menschen oder Thieren für unrein und verunreinigend gehalten hätten *). So bekannt auch

---

Ausleg. d. fünf B. Mosis f. 137. col. 2: (den unreinen Thieren) האוכל מהם כאלו אוכל בשר חברו:

*) Man hat freilich diese im Alterthume gangbare Vorstellung auch auf die Aegypter übertragen wollen, allein ohne genügenden Grund. Als eine Andeutung könnte gelten, dass Porphyrius in der Epistola ad Anebonem Aegyptium unter andern auch die Frage aufstellt: (*τί γὰρ δήποτε*) *νεκροῦ μὲν ἀθιγῆ δεῖ εἶναι τὸν ἐπόπτην, διὰ νεκρῶν δὲ τὰ πολλὰ ζώων αἱ θεαγωγίαι ἐκτελοῦνται;* worauf Jamblichus de myster. VI. 1 näher eingegangen ist, und eine Antwort zu geben versucht, aber die rechte nicht gefunden hat. Diese Stelle wird von Clericus (im Comment. zu Lev. 21, 1. vergl. zu Num. 19, 9.) sogar die Vermuthung zu unterstützen angewendet, ob nicht Moses die Annahme der Todesunreinheit von den Aegyptern entlehnt habe. Genauer zugesehen ist dort aber von ägyptischen Beobachtungen nicht die Rede. Die Fragen Porphyrs, wenigstens bis auf jene Stelle, betreffen gar nicht die gerade den Aegyptern eigenen, sondern die Beobachtungen und Religionsvorstellungen des Heidenthums überhaupt und namentlich des hellenischen, über deren Dunkelheiten und Widersprüche eine Aufklärung zu erhalten, Porphyr sich an die Weisheit der Aegypter wendet. So handelt es sich auch in jener Frage um den Grund einer griechischen Beobachtung, und *ἐπόπτης* ist nicht etwa die Bezeichnung eines ägyptischen Priesters, sondern eines in die Mysterien der Ceres Eingeweihten (Suidas: *οἱ τὰ μυστήρια παραλαβάνοντες λέγονται ἐν ἀρχῇ μὲν, μύσται, μετὰ ἐνι-*

unsern Berichterstattern das Verfahren der Aegypter mit den Leichen nach allen seinen Einzelnheiten gewesen ist, erwähnen sie

---

αυτὸν δὲ, ἐπόπται. Weiteres über die *ἐπόπται* in Onzeli Animadvers. ad Minuc. Fel. Octav. 1652. p. 93. 94. — Ebenso wenig als an der eben besprochenen Stelle ist auch in folgender: de abstinentia II. 50. eine jenen Punkt betreffende Angabe enthalten (wie Bähr Symb. II. S. 468 annimmt). Porphyr vergleicht hier, um vom Fleischgenusse abzumahnen, die Verpflichtungen gewöhnlicher Priester mit denen der Priester des höchsten Gottes d. h. der Philosophen, und bemerkt: *εἰ οἱ ἱερεῖς καὶ ἱεροσκόποι καὶ τάφων ἀπέχεσθαι κελεύουσιν ἑαυτοῖς τε, καὶ τοῖς ἄλλοις καὶ ἀνδρῶν ἀνοσίων καὶ ἐμμήνων καὶ συνουσιῶν . . . ἦπου γε ὁ τοῦ πατρὸς ἱερεὺς αὐτὸς τάφος γίνεσθαι νεκρῶν σωμάτων ὑπομένεις αὐτὸς μιασμάτων πλήρης, κ. τ. λ.* Unter den Priestern und Opferbeschauern sind aber nicht die ägyptischen gemeint, weil etwa vorauf c. 47. von einem Aegypter die Rede gewesen ist, sondern, wenn überhaupt bestimmte (da das Angegebene eine ganz gewöhnliche Priesterregel im Alterthum ist), sicher die griechischen. Hätte Porphyr aber dort an die Aegypter gedacht, so würde er dieses auch ausgedrückt haben. Ueberdies ist es geradezu unrichtig, dass sich die ägyptischen Priester vor dem Besuche der Gräber gescheut haben. — Oder man lässt als Beleg für jene Annahme gelten, dass ja Pythagoras als Forderung der *ἁγνεία* unter Anderem das *καθαρεύειν ἀπό τε κήδους καὶ λέχους* (Diog. Laert. Vit. Pythagor.) hingestellt habe; worauf gestützt Prichard (a. a. O. p. 331) im Capitel von den Religionspflichten der Priesterkaste ohne weiteres auch dieses als ägyptisch anführt: „Es wurde jemand unrein durch die Berührung eines Leichnams, oder wenn er auch nur in das Haus ging, wo ein solcher lag. Diogenes Laertius benachrichtigt uns, dass Pythagoras, wenn er von einem Leichenbegängnisse zurückkehrte, oder in ein Haus kam, in welchem sich eine kreisende Frau befand, stets sich sorgfältig gewisser Reinigungs-Ceremonien unterzogen habe. Wir können kaum zweifeln, dass Pythagoras diese Darstellung von seinen ägyptischen Lehrern erhalten hatte“. Man vergleiche auch Spencer de leg. Hebr. rit., Tubing. 1732. p. 186. Welch eine ungültige Voraussetzung ist es aber, dass Alles, was als Meinung und Beobachtung des Pythagoras überliefert wird, nothwendig auch ägyptisch sei! Pythagoras hatte um so weniger Veranlassung, vom Auslande jene Reinigungsbeobachtungen zu entlehnen, da ihnen in Griechenland selbst bekanntlich von den Priestern, den in die Mysterien Eingeweihten und sonstigen Religiosen von jeher nachgekommen wurde. In späterer Zeit freilich, als man den heiligen Gebräuchen des Alterthums entfremdet und mit deren Gründen unbekannt geworden war, da trat wohl jener Brauch, zumal ihm von

doch nichts von Reinigungen, welchen sich die dabei Betheiligten zu unterziehen gehabt hätten. Auch wurden die Leichenbalsamirer nicht, wie etwa die Hirten, für unrein gehalten und von den übrigen gemieden, sondern bildeten eine sehr geachtete Körperschaft *). Hiezu kommt in Betracht, dass alle alten Völker, welche von Seiten der Todten eine Verunreinigung befürchteten, ihre Leichen durch Begraben, Verbrennen oder Aussetzen der Zerstörung überwiesen, um das Unreine sobald als möglich fortzuschaffen; die Aegypter dagegen beflissen gewesen sind, für alle Zeit die verstorbenen Volksglieder inmitten der Lebenden zu behalten. Erwägen wir ferner, dass die Priester, welche sich doch aufs sorglichste vor allem Unreinen zu hüten hatten, nicht nur an den Leichenbegängnissen sich betheiligten, sondern sich dabei sogar in der nächsten Nähe des Todten befanden und gottesdienstliche Gebräuche vollzogen (Wilkinson Topogr. of Thebes p. 157); dass dieselben auf der Insel Philä, der grossen Leichenstätte der Aegypter, täglich feierliche Todtenopfer unter Anrufungen und Gebeten darbrachten (Diodor. I. 22), ja dass sie selbst in gewissen Fällen die Beerdigung mit eigenen Händen zu besorgen hatten (Herodot. II. 90); dass endlich auch die Götter mit den Todten in Verbindung gebracht werden, wie mancherlei bildliche Darstellungen zeigen: so wird es wohl kaum einem Zweifel unterliegen, dass die Aegypter, von der An-

---

Dichtern und insonderheit von den Philosophen widersprochen wurde (z. B. von Euripid. Iph. Taur. ed. Bothe v. 355 sq., Chrysippus: *τὸ προελθεῖν ἀπὸ λέχους, ἢ θανάτου πρὸς ἱερὸν, ἀλόγως διαβέβληται*), aus dem Volksleben mehr zurück, und ward, wo er sich hier etwa noch zeigte, für religiöse Aengstlichkeit angesehen und bespöttelt (Theophrast. Charact. XVI. in der Schilderung des *δεισιδαίμων*: — *οὔτε μνήματι ἐπιβῆναι, οὔτε ἐπὶ νεκρὸν ἐλθεῖν, οὔτε ἐπὶ λεχὼ ἐθελῆσαι, ἀλλὰ τὸ μὴ μιαίνεσθαι σύμφερον αὐτῷ φῆσαι εἶναι*); allein bei den mit gottesdienstlichen Functionen Betrauten blieb die Forderung der Reinigungen bestehen. Es ist also, namentlich für den in Rede stehenden Punkt, ganz unzulässig, aus den Beobachtungen des Pythagoras auf die der Aegypter Schlüsse zu ziehen.

*) Diodor. I. 91: *οἱ ταριχευταὶ δὲ καλούμενοι πάσης μὲν τιμῆς καὶ πολυωρίας ἀξιοῦνται, τοῖς τε ἱερεῦσι συνόντες καὶ τὰς εἰς ἱερὸν εἰσόδους ἀκωλύτως ὡς ἱεροὶ ποιοῦνται.* Wie wäre dies aber bei Annahme der Todesunreinheit möglich gewesen, da dann ihr Geschäft und sie selbst für durchaus unrein gehalten werden mussten!

sicht des übrigen Alterthums abweichend, Tod und Grab **nicht** für unrein angesehen haben. Dieses möchte befremdlich erscheinen; allein es ist, soweit wir darüber zu urtheilen vermögen, mit ihrer Weltanschauung übereinstimmend. Die Lehre, dass der Tod der Sünden Sold sei, ist auf diesem Gebiete fremd; er wird vielmehr nur als ein Wechsel der Zustände und Formen aufgefasst. Die Materie ist ewig und in fortwährenden Umgestaltungen begriffen, von welchen keine nothwendig als unrein betrachtet werden kann. Der Geist, ein Ausfluss vom höchsten Gotte und ebenfalls ewig, gelangt durch den Tod erst zum eigentlichen Anfang des Lebens *); denn aus den Banden der Sinnlichkeit, die ihn bis dahin umschlossen hielten, befreit betritt er nunmehr nach Maassgabe seines irdischen Verhaltens verschiedene Stufen der Läuterung, um zu den Wohnungen der Götter aufzusteigen. Man bemerkt leicht, dass die Annahme, der Tod habe und verbreite Unreinheit, mit solchen Ansichten nicht verträglich sei. Weiter folgt hieraus, dass wenn gewisse Zustände der Lebenden als unrein galten, diese wesentlich anders als von denjenigen Völkern aufgefasst sein müssen, welche die zuständlichen Unreinheiten auf die Todesunreinheit begründet haben. Da von den Aegyptern alle Störung des richtigen Verhältnisses, alles Ordnungswidrige und Krankhafte an dem Leibe und der Seele als typhonischer Art und Abkunft betrachtet wurde (**Plutarch.** de Is. 49. 50), so ist hierin auch der Gesichtspunkt zu erkennen, von dem sie Reines und Unreines am Menschen unterschieden. Der Geist soll über die Materie, in welche er versetzt worden ist, herrschen; sobald aber das Sinnliche überwiegt und die Seele verschuldet oder unverschuldet in einen Zustand der Unfreiheit oder der Gebundenheit geräth, ist damit auch eine gewisse grössere oder geringere

*) Das irdische Haus galt ihnen daher nur als eine Herberge (*κατάλυσις*) für kurze Zeit, dann käme man in die ewigen Wohnungen (*ἀΐδιοι οἶκοι*), **Diodor.** I. 51. Der Führer auf dem jenseitigen Lebenswege sei Serapis: *σώτηρ αὐτὸς καὶ ψυχοπομπὸς, ἄγων εἰς φῶς, καὶ πάλιν δεχόμενος πανταχῆ πάντας καὶ περιέχων*, **Aristides** Vol. I. p. 97. Der Gedanke an diese Zeit ihrer Befreiung von dem Leibe und den unlauteren Leidenschaften und ihrer Versetzung in das Unsichtbare und Reine (**Plutarch.** de Is. 79) wollten sie auch in der irdischen Freude festhalten, und zur ernsten Erinnerung hieran stellten sie bei den Gastmählern ein Todtenbild auf, **Herodot.** II. 78., **Plutarch.** Sympos. p. 118. B.

Verunreinigung eingetreten. Um solche soweit möglich zu vermeiden, wurden alle Bedürfnisse und Functionen des Lebens unter die genaueste Aufsicht gestellt; und, wo die leibliche Natur die Oberhand gehabt zu haben schien, Reinigungen angewendet. Nach der Gebundenheit der Seele während des Schlafes wurden an jedem Morgen reinigende Bäder genommen, desgleichen auf der Stelle, sobald eine nächtliche Verunreinigung bemerkt ward (Porphyr. de abstin. IV. 7), ferner nach dem Beischlafe (Herodot. II. 64. Clem. Al. Strom. I. p. 361). In ähnlicher Rücksicht wendeten sie auch Räucherungen an, wenn ihnen die Luft schwer und drückend schien, namentlich am Morgen nach dem Aufstehen und am Mittage, um jene zu reinigen und zugleich Körper und Geist aufzufrischen und anzuregen (Plutarch. de Is. 80). Aehnliche Beobachtungen gab es gewiss noch mancherlei.

Eine nähere Verwandtschaft zwischen den ägyptischen und mosaischen Bestimmungen kann trotz Spencers und Clericus Vermuthung, dass letztere von jenen entlehnt seien, nicht angenommen werden, da der Gesichtspunkt beider so ganz verschieden ist. Demzufolge wird auch in den Einzelnheiten keine sonderliche Uebereinstimmung gewesen, vielmehr manches, das dort als rein galt, hier als unrein verabscheut worden sein. Zum Belege dient, dass von den Aegyptern die eheliche Verbindung naher Blutsverwandten nicht für verunreinigend oder auch nur für anstössig gehalten wurde, sondern vielmehr die Sanction des Gesetzes hatte *); während Moses

*) Philo de special. leg. p. 780 A: (*ὁ τῶν Αἰγυπτίων νομοθέτης*) *παρασχὼν ἄδειαν ἁπάσας ἀδελφὰς ἄγεσθαι, τάς τε ἰδίας τοῦ ἑτέρου τῶν γονέων, τοῦδε ἢ τοῦδε, καὶ τὰς ἐξ ἀμφοῖν, καὶ τὰς οὐ νεωτέρας μόνον ἀλλὰ καὶ πρεσβυτέρας καὶ ἰσήλικας.* Diodor. I. 27: *Νομοθετῆσαι δέ φασι τοὺς Αἰγυπτίους παρὰ τὸ κοινὸν ἔθος τῶν ἀνθρώπων γαμεῖν ἀδελφάς.* Vergl. Pausan. Att. I, 7. und Sext. Empir. hypotyp. III. c. 24, 205. Nach Wilkinson manners and cust. of the anc. Egyp. Vol. II. S. 63. sollen es die Sculpturen in Ober- und Niederägypten ausser Zweifel stellen, dass dieses Gesetz von den frühesten Zeiten an bei ihnen in Kraft gewesen sei. Mangel an Ernst in der Auffassung der Familienverhältnisse ist schwerlich der Grund der auch den Alten schon anstössigen Bestimmung gewesen; wie denn auch die sittenstrengen Perser diesen als *ἀνόσιοι γάμοι* allgemein verabscheuten Verbindungen einen religiösen Werth und besonderes Verdienst beilegen. Vielleicht ist man dabei von der Voraussetzung ausgegangen, dass auf solche Wahl des Ehe-

in solchem „Gräuel“ selbst eine Verunreinigung des Landes erkennt, Lev. 18.

Schliesslich betrachten wir noch die priesterlichen Beobachtungen, wobei die Verschiedenheit zwischen dem Standpunkte des mosaischen und ägyptischen Reinheitswesens, wenn gleich Einzelnes, auf der gemeinsamen Anschauung und Sitte morgenländischer Völker beruhende übereinstimmt, sich deutlich zu erkennen geben wird. Die hiehergehörigen Gebräuche der Aegyter bilden einen Theil ihrer geistlichen Diätetik, mittels welcher sie die Darstellung einer sittlichen Persönlichkeit erstrebten. Ihre Aufmerksamkeit war dahin gerichtet, eine solche Verfassung dem leiblichen Leben zu verleihen, dass nicht allein der Widerstand der Sinnlichkeit gegen die Erkenntniss überwunden, sondern auch die Klarheit und Heiterkeit der Seele dadurch gefördert würde. Zu dem Zwecke hielten die Priester strenge auf Einfachheit und Mässigkeit, mieden beschwerende, stark nährende und reizende Speisen, mischten selbst dem Brote noch reinigenden Ysop bei, damit die Kräftigkeit desselben vermindert würde, suchten auch durch innerliche, zu bestimmten Zeiten angewendete Reinigungen alle Ueberfülle von Säften zu entfernen, und waren überhaupt nicht minder bedacht den Körper gesund zu erhalten, als durch die Beschränkung desselben der frischen Thätigkeit der Seele desto grösseren Raum zu geben; denn nur wenn Leib und Seele in der rechten Verfassung seien, könne man der Gottheit würdig dienen *).

---

gatten und solche eheliche Verhältnisse die Sinnlichheit — welche zum Theil rücksichtslos bekämpft wurde — den mindesten Einfluss ausübe, und hat von diesem Gesichtspunkt aus die Heirath zwischen Geschwistern verstattet oder gar begünstigt. Uebrigens wurde die Ehe für heilig gehalten, die Verletzung der Treue schwer geahndet, Diodor. I. 78. Es zeichneten sich auch die Aegypter vor den morgenländischen Völkern dadurch aus, dass sie in der Monogamie lebten, Herod. II. 92. Wenn Diodor I. 80 dieser Angabe, sofern sie sich auf alle Aegypter bezieht, entgegen ist, so gesteht er doch zu, dass jeder Priester nur eine Frau gehabt habe; somit war die monogamische Ehe wohl eine Forderung des ägyptischen Gesetzes, welcher jedoch nur die Priester strenge nachkamen.

*) Plutarch. de Is. 80: *ἀεὶ μὲν οἱ ἄνδρες ἐν σπουδῇ μεγίστῃ τίθενται τὰ πρὸς ὑγείαν ἐπιτηδεύματα, μάλιστα δὲ ταῖς ἱερουργίαις καὶ ταῖς ἁγνείαις καὶ διαίταις οὐχ ἧττόν ἐστι τουτὶ τοῦ ὁσίου τὸ ὑγιεινόν. Οὐ γὰρ ᾤοντο καλῶς ἔχειν οὔτε σώμασιν οὔτε ψυχαῖς ὑπούλοις καὶ νοσώδεσι θεραπεύειν τὸ καθαρὸν καὶ ἀβλαβὲς πάντῃ καὶ ἀμίαντον.*

Sie versäumten auch nicht, was etwa zu einer guten Stimmung beizutragen vermag; bedienten sich häufig kalter Bäder und hielten sorgfältig auf Reinlichkeit in der Kleidung und den Geräthschaften (Herodot. II. 37). Der Reinheit halber soll auch die Beschneidung von ihnen eingeführt sein (Herodot. II. 37, Philo de circumcis. p. 810. C.), doch möchte sich dieser Ritus, der gleichfalls auf das weibliche Geschlecht ausgedehnt wurde *), eher auf eine andere religiöse Vorstellung gründen, deren Erörterung wir jedoch hier nicht unternehmen können. Alles Haar des Körpers wurde jeden dritten Tag abgeschoren (Herodot II. 37), weil dasjenige, was sich vom lebenden Organismus ausscheidet, und hiezu werden auch Haare und Nägel gerechnet, nach einer im Alterthume sehr verbreiteten Ansicht für unrein galt; demzufolge durften sich auch die Priester wollener Kleider und Decken nicht bedienen **), die

---

*) Strabo p. 824: *τοῦτο δὲ τῶν ζηλουμένων μάλιστα παρ' αὐτοῖς, — τὸ περιτέμνειν, καὶ τὰ θήλεα ἐκτέμνειν.* Auch das Letztere ist bei den Nachkommen der alten Aegypter noch gegenwärtig in Anwendung, s. Lane, Manners and customs of the modern Egyptians 1842. I. p. 80: „Ein Brauch von Strabo (p. 824) als herrschend bei den Aegyptern seiner Zeit erwähnt, wird allgemein in jedem Theile von Aegypten noch befolgt, sowohl von den Moslim als auch von den Copten, ausgenommen in Alexandria und vielleicht ein paar andern Orten auf der Küste des mittelländischen Meeres; er ist auch gewöhnlich, wo nicht ebenso herrschend in Arabien" (vgl. B. II. p. 348 desselben Werkes, Pococke spec. hist. Arab. p. 320, Niebuhr Beschreib. von Arab. S. 80). — Bekanntlich ist diese Sitte auch bei den Völkerschaften südlich von Aegypten sehr verbreitet. Genauere Auskunft über das Verfahren hiebei findet man in Ludolfi Commentar. ad hist. aethiop. text. (de circumcisione, vel exsectione potius, foemellarum in Africa, partim etiam in Asia usitata) p. 272 sq. und in Rüppell Reise in Abyssinien I. S. 201.

**) Plutarch. de Is. 4: *Ἡ δὲ ἀληθὴς αἰτία — ἐστί· καθαροῦ γὰρ, ἧ φησιν ὁ Πλάτων, οὐ θεμιτὸν ἅπτεσθαι μὴ καθαρῷ· περίσσωμα δὲ τροφῆς καὶ σκύβαλον οὐδὲν ἁγνὸν οὐδὲ καθαρόν ἐστι· ἐκ δὲ περιττωμάτων ἔρια καὶ λάχναι καὶ τρίχες καὶ ὄνυχες ἀναφύονται καὶ βλαστάνουσι. Γελοῖον οὖν ἦν, τὰς μὲν αὑτῶν τρίχας ἐν ταῖς ἁγνείαις ἀποτίθεσθαι ξυρωμένους καὶ λειαινομένους πᾶν ὁμαλῶς τὸ σῶμα, τὰς δὲ τῶν θρεμμάτων ἀμπέχεσθαι καὶ φορεῖν.* Appuleius in Apolog. p. 496 (A. Opp. e rec. Oudendorpii II. 518.): Quippe lana, segnissimi corporis excrementum, pecori detracta, iam inde Orphei et Pythagorae scitis, profanus vestitus est. Sed enim mundissima lini seges, inter optimas fruges terra exorta, non modo indutui et amictui sanctissimis Aegyptio-

nächste Umgebung ihres Körpers musste aus Pflanzenstoffen bestehen. Ihre Gewänder waren aus Linnen oder Baumwolle (Herodot II. 37. Plin. h. n. XIX. 1, 2. 3.), ihre Schuhe aus Byblos (der Papierstaude) bereitet, zum Lager dienten Palmblätter und als Kopfkissen ein halbrundes Holz (Porphyr. IV. 7). Da der Unterhalt den Priestern geliefert wurde *), hielten sie sich von aller weltlichen Geschäftigkeit fern, und widmeten sich, neben der Pflege des Gottesdienstes, der religiösen Betrachtung, der Erforschung der Natur und den sonstigen Zweigen der Wissenschaft. Von allen, die ihr Streben nicht theilten, wollten sie unberührt bleiben und lebten daher zurückgezogen, allein mit ihren Verwandten und priesterlichen Genossen verkehrend. Nur etwa bei festlichen Veranlassungen mischten sie sich unter das Volk, sonst liessen sie Niemanden vor sich, der sich nicht mancherlei Enthaltungen und Reinigungen nach dem Brauche der Priester zuvor unterzogen hatte **). Den Ernst ihrer Lebensrichtung übertrugen sie auch auf ihre äussere Erscheinung, überall in Gang und Haltung der Gemessenheit beflissen. Nicht minder wie für den Körper waren auch für die Seele, welche grundsätzlich schon von allem Weltlichen und Unlauteren abgezogen und auf ein höheres, reines Gebiet gerichtet sein sollte, noch eigene,

---

rum sacerdotibus, sed opertui quoque in rebus sacris usurpatur. (Auch im Gesetze des Moses, Manu, Zoroaster finden sich auf jene Vorstellung bezügliche Bestimmungen). — Die nicht zur Priesterschaft gehörenden Aegypter trugen über der linnenen Kleidung noch einen weissen wollenen Umwurf, worüber Herodot. II. 81 bemerkt: *οὐ μέντοι ἔς γε τὰ ἱρὰ ἐσφέρεται εἰρίνεα, οὐδὲ συγκαταθάπτεταί σφι· οὐ γὰρ ὅσιον.*

*) Herodot. II. 37. Diodor. I. 73.

**) Die starre Abgeschlossenheit der Priesterschaft musste dem Volke vieles entziehen, was ihm von der religiösen und sittlichen Bildung jener hätte zu Gute kommen mögen. Da somit den naheliegenden, dringenden Gefahren, welche ein derartiger Cult, wie der ägyptische Thierdienst, für die Sittlichkeit mit sich führte, in keiner Weise entgegengewirkt wurde, so konnten schwere, ja gräuelhafte Verirrungen kaum ausbleiben, und von solchen giebt auch die Geschichte Beispiele. Herodot II. 46. Pindar. frag. bei Strabo XVII. p. 1151. Plutarch. in Gryllo p. 989. Vergleichen wir die Stellung der ägyptischen Priester zum Volke mit der der hebräischen, wie viel angemessener und für das allgemeine Wohl förderlicher war letztere! Vergl. Bähr Symb. II. S. 29 f.

wiederkehrende Reinigungen vorgeschrieben. Hiezu dienten fromme Gesänge, welche sie an bestimmten Stunden drei- oder viermal des Tages zur Erhebung des Gemüthes und zu Ehren ihrer Gottheit anstimmten *). — Ausserdem hatten die Priester noch mancherlei besondere, der Weihe und Heiligung bestimmte Reinigungszeiten (ἁγνείαι) zu beobachten, in welchen sie sich ausschliesslich „mit Betrachtungen, Aneignung und Unterricht göttlicher Wahrheiten beschäftigten" (Plutarch. de Is. 6). Um hievon in keiner Weise abgelenkt zu werden, wurden die Forderungen der Reinheit und Enthaltsamkeit verschärft, dreimal des Tages, am Morgen, Mittag und Abende kühlende Bäder genommen, aller Genuss von Fleisch, Eiern, Wein, selbst von Brot und Salz gemieden; auch der ehelichen Gemeinschaft enthielten sie sich und in Fällen selbst jedes Umgangs, um sich ganz der Beschaulichkeit zu widmen. Solche ascetische Uebungen wurden zur Vorbereitung auf gottesdienstliche Handlungen unternommen und dauerten mindestens sieben Tage, mitunter auch sechs Wochen und drüber (Porphyr. de abst. 7).

Wir sehen, die Aegypter sind auf dem Gebiete ihrer religiösen Reinigungen weniger symbolisch gewesen, als die vorhin besprochenen Völker. Ihre Beobachtungen sind vorwiegend diätetischer Art, dahin zielend, die Freiheit des Geistes gegenüber der Sinnlichkeit zu wahren, und somit die Herrschaft der letztern und alles Ungeordnete, Leidenschaftliche, Unlautere, kurz das Typhonische zu meiden. Bei solcher Tendenz lag es in der Natur der Sache, dass in Rücksicht auf das Leibliche vorzugsweise auf Enthaltung von allem dem gesehen ward, was eine Verunreinigung jener Art herbeiführen konnte; und ferner dass die einfachsten Mittel, durch welche das leiblich-geistige Leben angefrischt und gekräftigt wird, z. B. kalte Bäder ohne weitere Zuthaten bedeutungsvoller Ingredienzen und Formen, für die Wiederherstellung der leiblichen Reinheit schon als zureichend befunden wurden.

---

*) Unter den Freskobildern der ägyptischen Gräber finden sich noch manche Darstellungen geschorener, mit langen feinen Gewändern bekleideter Männer, offenbar Priester, die in sichtbarer Erregung ihre Hymnen singen und sich dazu auf zierlich gearbeiteten Harfen begleiten; s. Bruce Reisen I. Pl. 3. u. 4. Champollion-Figeac Égypte 1839. Pl. 24.

Wir gehen zu den INDERN über. Von besonderem Interesse ist die Vergleichung des altindischen Gesetzes des Manu *), welches zu den bedeutendsten Denkmälern des religiösen Geistes im hohen Alterthume gehört. Es wird von den indischen Gelehrten für das älteste ihres Volkes angesehen; seine Entstehung mag in das eilfte oder zwölfte Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung fallen, wenn es nicht vielleicht noch älter ist **). So wenig als das Mosaische weiss auch das Manusche Gesetz von einem Dualismus, vielmehr ist Alles, was zum Dasein gekommen, das Werk eines einigen Schöpfers (1, 33), desselben, welcher auch der Gott der Offenbarung ist und in dem Gesetze seinen Willen niedergelegt hat. Alterthümlich seiner ganzen Anschauung nach überträgt dieses den religiösen Unterschied von Rein und Unrein auch auf das Leibliche; gewisse Zustände des Menschen, gewisse Thiere und Dinge sind auch hier unrein und machen unwerth vor Gott. Merkwürdiger Weise finden wir fast durchweg Alles, was das mosaische Gesetz als unrein bezeichnet, auch im Gesetze des Manu zu den Unreinheiten gerechnet, aber letzteres ist hierüber um vieles umständlicher und specieller; auch ist der Umfang der Unreinheiten grösser, wenn ihm auch nicht eine solche In-

*) Mânava-Dharma-Sâstra. Lois de Manou, comprenant les institutions religieuses et civiles des Indiens, traduites du sanscrit par A. Loiseleur Deslongchamps, 1833. — Frühere Uebersetzung von William Jones unter dem Titel: Institutes of Hindu law; or the ordinances of Menu etc.

**) Nach W. Jones rührt das Gesetz des Manu aus dem zwölften Jahrhundert vor Chr. her. — A. W. von Schlegel äussert sich über das Alter dieses Werkes in seiner Comm. de zodiaci antiquitate et origine 1839 p. 15 dahin: — legum codicem — ut uno verbo dicam, quod multorum annorum meditatio me docuit, septimo minimum ante Alexandri Magni aetatem saeculo propagatum per Indiam fuisse, certissime statuo. Vel remotior Manûs — aetas mihi est indubitata; sed quanto temporis intervallo remotior, id difficile foret ad definiendum. Codicis sacri Brachmanarum vetustatem intemeratamque traditionem probant tum leges nonnullae iam ante hominum memoriam abolitae, qualia sunt praecepta de conviviis sumptuosis in honorem Manium celebrandis; tum silentium de multis, quae mos posterior novavit: quales sunt ferales illae nuptiae viduarum nobilium in rogum mariti se iniicientium. Attamen ante Alexandri Magni aetatem nefariae pietatis officium tam altas radices egerat, ut extra Indiae fines, universo Eumenis exercitu spectante, sponte sit observatum.

tensität beigelegt ist, wie von Moses. Fragen wir, woher das leiblich Unreine nach Manu stamme, so dürfen wir nicht die erst später entwickelte Ansicht, dass die Materie an sich dem Geiste gegenüber unrein sei, hier schon geltend machen wollen; denn die Materie ist keineswegs an sich unrein, des Reinen ist mehr vorhanden als des Unreinen, und manche Dinge können nach dem Gesetze überhaupt keine Unreinheit annehmen. Der bezeichnete Gegensatz von Geist und Materie ist dem Gesetze des Manu so fremd, als dem des Moses. Das aber lässt sich leicht erkennen, auch hier ist die Sünde als der Urgrund aller Unreinheit des Geistes wie des Körpers betrachtet. Im Anfang der Dinge hat der Mensch, als von Gott hervorgegangen (1, 87.), auch Gott entsprochen, ist rein gewesen. Im Laufe der Zeit aber hat er sich verschlechtert (1, 82), wonach auch seine Lebensdauer verkürzt worden ist (1, 83). Durch die Selbstentäusserung und Hingabe des Geistes an die Sinnlichkeit (2, 93) entstehen „die Sünden in Gedanken, Worten und Werken" (1, 104); und die Sünde verunreinigt den Menschen nach Leib und Seele. Hienach giebt es für ihn und an ihm Unreines, das er entfernen muss, um dem Urreinen anzugehören und dereinst zur vollen Seligkeit zu gelangen, d. h. in Gott aufzugehen. Dazu hat er in dieser Welt „die Reinheit zu suchen" (2, 61), sich von allem Unlautern abzusondern, durch tägliches Gebet und Studium heiliger Schrift (der Vedas) seine Sinnlichkeit zu zügeln (2, 88. 96—104. 167), damit er so seiner Sinnesorgane wie Seelenthätigkeit Meister werde (2, 192. 4, 145.); ferner soll er das ganze Leben fortgehenden Reinigungen unterwerfen (2, 164. 27. f.). Diese Reinigungs- und Heiligungsverordnungen erstrecken sich über die verschiedenen Lebensverhältnisse und Zustände aller, die zur Wiedergeburt berufen sind (Dwidjas, welche Bezeichnung den drei oberen Volksklassen gemeinsam ist), von der Geburt bis zum Grabe. Ausser den Riten, welche auf die Wiedererlangung der Reinheit abzielen, treffen wir weiter auch solche an, die zur Bewahrung derselben dienen, wonach denn die Organe, durch welche vornehmlich die Sinnenwelt auf den Menschen einwirkt, steten Reinigungen unterworfen werden müssen, damit diese von der Infection der Sünde bewahrt bleiben. Wie vorauszusetzen giebts da eine grosse Mannigfaltigkeit von Bestimmungen, von welchen eine umfassende und systematische Darstellung hier am Orte um so weniger versucht werden kann, da eine solche eher die Aufgabe einer eigenen Schrift sein möchte; nur vergleichungsweise wollen wir einiges ausheben.

Unter den leiblichen Unreinheiten betrachten wir zunächst die, welche durch den Tod entsteht und vom Todten sich an das Lebende verbreitet. Im Ganzen findet sich hier dieselbe Auffassung des Todes wie bei den Hebräern. Der Tod ist unrein und verunreinigend, und zwar mehr als irgend etwas sonst. Wer einen Leichnam berührt (5, 64), oder trägt (5, 65), oder — wenn es der eines Brahmanen ist — mit ihm nur innerhalb desselben Hauses sich befindet (5, 81), wird davon befleckt. Ein Todesfall verunreinigt die ganze Verwandtschaft, innerhalb deren er sich ereignet hat, bis zum sechsten Grade in auf- und absteigender Linie (5, 59—61. 74—79.). Ja über die Blutsverwandtschaft hinaus erstreckt sich die Todesverunreinigung auch auf andere Arten der Verwandtschaft im eigentlichen oder übertragenen Sinne z. B. auf das Verhältniss der Eltern zur Verlobten oder Frau ihres Sohnes (5, 72), des Novizen zu seinem geistlichen Vater (5, 65), oder zum Mitnovizen (5, 71), des Schülers zum Lehrer (5, 80), des Unterthanen zum Könige (5, 82). Die Ablaufszeit der Unreinheit ist in den einzelnen Fällen verschieden. Auch Todtenbein von Menschen ist verunreinigend; sind noch fettige Substanzen darin, so bedarf der Brahmane, welcher ihn berührt hat, eines reinigenden Wasserbades; war er trocken, so reicht eine geringere Reinigungsart aus (5, 87). Ueberhaupt giebt es der Reinigungsmittel mancherlei (5, 99. 103. 105.), alle einfacher Art; von Widerwärtigkeiten, wie das Zendgesetz dem zu reinigenden auferlegt, ist hier keine Spur *). Die allgemeine Regel lautet: Die Unreinheit der Glieder des menschlichen Körpers wird durch Wasser weggenommen; die des Geistes durch die Wahrheit (5, 109).

Die geschlechtlichen Secretionen, welche das mosaische Gesetz als unrein bezeichnet, sind gleicherweise nach Manu unrein. Sie haben hier aber nicht die bestimmte Begränzung wie dort, wo das unfreiwillige Fliessen lebender Körper als ein Abbild des Zerfliessens und Sichauflösens der todten Körper aufgefasst ist. Die Ausflüsse stehen hier in der Reihe der von dem lebenden Organismus hervortretenden Absonderungen, die gewissermassen als ein vom Leben sich scheidendes Todte angesehen werden. Diese Betrachtungsweise findet sich auch in der Zend-Avesta, welche darum mit den

*) Dieses gilt von den gewöhnlichen Reinigungen. In der Reihe der von Verbrechen reinigenden Pönitenzen finden sich allerdings auch sehr widerwärtige Dinge z. B. 11, 212. 214.

Abgängen der Nägel und der Haare viel Aufhebens macht, und von dem, welcher die gesetzlichen Vorschriften hiebei nicht beobachtet, behauptet, „er vermehre den Tod so sehr, als wenn er selbst Anbeter der Devs wäre.“ (Vendidad Farg. XVII. Jescht Sadés XLVII. XLVIII). Das Gesetz des Manu bezeichnet alles, was sich vom Körper aus der Haut und den Organen absondert, als unrein, und macht deshalb zwölf Unreinheiten des menschlichen Leibes namhaft, zu welchen gehören Schweiss, Blut, Thränen, Urin, u. s. w. (5, 135. 144). Nach der Verschiedenheit dieser werden auch die Organe selbst als reinere und weniger reine bezeichnet, und gleichfalls der Körper in eine obere, reinere und untere, unreinere Hälfte getheilt (1, 92. 4, 132). Wasser und Erde sind die häuptsächlichsten Reinigungsmittel für die durch Aussonderungen oder Auswürfe verunreinigten Theile (5, 134. 136. 144). Was Moses also zu den unreinen Ausflüssen rechnet, gilt auch bei Manu für unrein; nicht aber ist alles, was Manu zu den Unreinheiten rechnet, auch nach Moses unrein. Der indische Gesetzgeber hat, dasselbe ideelle Moment ins Auge fassend, einen anderen Gesichtspunkt für dasselbe angenommen, jenen nämlich, den wir vorhin bezeichneten, wonach sich denn ein weiterer Umkreis derartiger Unreinheiten ergeben musste. Betrachten wir nun die einzelnen Bestimmungen. Eine Frau in ihrer monatlichen Periode ist durch den Blutfluss verunreinigt; ihre Unreinheit hat solche Stärke, dass sie sich weiter mittheilt (4, 41). Während der Zeit darf der Mann weder ihr beiwohnen, noch mit ihr zusammenschlafen (4, 40—42. 11, 173); ja auch die Unterhaltung mit ihr ist untersagt (4, 57). Nach Ablauf der Periode bedarf sie eines Reinigungsbades (5, 66). Harte Verordnungen, wie die Zend-Avesta in Betreff der Frauen dieses Zustandes aufstellt, finden sich im Gesetze des Manu nicht; überhaupt ist die Auffassung eine mildere (3, 45—47). Unrein ist weiter die nächtliche Samenergiessung (2, 180. 181. 5, 63), der Beischlaf (5, 144), die Geburt (5, 66). In Folge der letzteren ist die Gebärende selbst nicht allein unrein und zwar auf zehn Tage (4, 212), sondern auch der Vater des Kindes, welcher sich aber sofort durch ein Wasserbad reinigen kann, und ferner das Neugeborne selbst. Auch hier ist der Grund von der Unreinheit der Geburt nicht etwa in jener Vorstellung zu suchen, dass der Anfang des Daseins als Gegenpol vom Ende, dem unreinen Tode, unrein sei; sondern es wird vielmehr die Mutter durch die bei der Geburt stattfindenden Ausflüsse unrein; das Kind bedarf schon als erster

Keim im Mutterschosse gewisser Reinigungsriten, weil die materielle Grundbedingung seines Entstehens als unrein angesehen wird, sodann ebenfalls solcher nach der Geburt, weil die Geburtsorgane unrein sind. Zur Wegtilgung dieser principiellen Unreinheiten (que le contact de la semence ou de la matrice a pu imprimer aux Dwidjas) sind zur Reinigung des Körpers bestimmte Sacramente (sauscâras) verordnet (2, 26. 27). Der Vater des Kindes endlich wird durch die Geburt darum unrein, weil die Unreinheit seiner Frau im Wochenbette eine der Todesunreinheit analoge Stärke und Mittheilbarkeit hat, die sich aber nur an dem ihr zunächst stehenden, ihrem Ehemanne *), wirksam zeigt (5, 62).

Es ist hier nur dasjenige von den Reinheitsvorschriften des indischen Gesetzgebers aufgeführt, was mehr oder weniger eine Analogie mit den mosaischen Bestimmungen darbietet. Ausserdem findet sich in dem Gesetze Manus noch eine grosse Mannigfaltigkeit von Vorschriften, die die religiöse Reinigkeit leiblicher Seits betreffen. Es würde zu weitführen auch nur die Punkte anzugeben, welche alle mit solchen Bestimmungen bedacht sind, da die verschiedenen Lebensverhältnisse und Zustände der einzelnen Volksklassen, selbst die anscheinend geringfügigsten Dinge nicht ohne Berücksichtigung geblieben sind. Wir gewahren sonach im Gesetze des Manu wie in dem des Moses, dass nicht allein die geistige Reinheit, sondern diese zusammen mit der leiblichen (welche aber nicht eine physische im gewöhnlichen Sinne, sondern eine auf religiösem Vorstellungsgrunde beruhende ist), also die Reinheit und Unversehrtheit der ganzen menschlichen Person das Bedingniss des göttlichen Wohlgefallens sei. Wenn nun das indische Gesetz bemüht ist, nach allen Seiten hin ein reines Verhalten im leiblichen Leben vorzuzeichnen, so versteht es sich von selbst, dass es dasjenige, womit der Mensch seine Existenz erhält, Speise und Trank, auch nicht als gleichgültig betrachtet, sondern vom religiösen Gesichtspunkte Gesetze darüber aufstellt, was zu essen erlaubt, und was verboten sei; wie aus gleichem Grunde auch Moses gethan hat. Analog der Stellung, welche die Speisegesetze im mosaischen Codex einnehmen, finden sich die manuschen Bestimmungen über den Unterschied der Thiere (5, 11 f.)

---

*) 9, 15 „Der Mann macht nur eine Person mit seiner Frau aus.“ Vergl. Genesis 2, 24.

ebenfalls neben den sonstigen Erörterungen über Rein und Unrein, die das fünfte Buch des Gesetzes ausmachen. Es sind nun diese Speisegesetze gleich den übrigen Reinheitsgesetzen des Manu vielseitiger und specieller als die mosaischen, wie denn auch gemäss der indischen Kastenverschiedenheit manches nur für die Brahmanen, anderes für alle Dwidjas verordnet ist. Auch beziehen sie sich nicht allein auf den Unterschied von Rein und Unrein im Thierreiche, sondern darüber hinaus auf vegetabilische und sonstige Nahrungsmittel (5, 5—9. 4, 27. 62), auf die Herkunft und Zubereitung derselben (4, 218—223. 225. 247. 5, 25), auf die Stimmung des Gemüthes beim Essen (2, 53—55), auf die Haltung des Körpers, Beobachtung der Zeit, wann man essen solle (2, 52. 4, 62), und manches Andere. Wir verweilen hiebei nicht; nur die Bestimmungen, welche den Fleischgenuss betreffen, mögen noch erwähnt werden. Zuvor sei bemerkt, dass das Gesetz des Manu eine wohlwollende Theilnahme für alle lebenden Wesen hegt und Achtung derselben als Gottes Geschöpfe anempfiehlt. Weder die Leiden der Gefangenschaft noch des Todes soll man ihnen willkürlich zufügen, am wenigsten sie zum Vergnügen tödten. Todtschlag an einem Thiere verübt, verschliesst den Zugang zum Paradiese, und an solchem Vergehen hat auch der Antheil, welcher es nicht einmal selbst getödtet, sondern nur zum Tode desselben seine Zustimmung gegeben hat, oder es zerstückt, oder davon isst. Sonach wird von allem Fleischgenusse abgerathen (5, 49—55). Allein es giebt auch ein erlaubtes Tödten der Thiere; Gott hat sie sich zum Opfer bestimmt. Das Fleisch der unter Gebeten geschlachteten Thiere, wovon eine Opfergabe dargebracht wird, darf der Dwidja essen (5, 33 f. 41); und wenn er unter solchen Umständen alle Tage Fleisch isst, begeht er keinen Fehler (5, 30), obschon es immer verdienstlicher ist sich des Fleisches zu enthalten (5, 56). Verboten sind zu essen die fleischfressenden Vögel ohne Ausnahme, ferner die Vögel, welche in Städten leben, die mit dem Schnabel klopfen, die mit Krallen zerreissen, die ins Wasser tauchen um Fische zu verzehren, die plattfüssigen. Zu den namentlich aufgeführten verbotenen Vögeln gehören unter andern die Bachstelze, der Sperling, Taucher, Schwan, Papagei, Kibitz, Kranich, Reiher, Rabe. Unter den vierfüssigen Thieren sind verboten, welche nicht gespaltene Hufe haben, welche beiseits (nicht zusammen, nicht in Heerden) leben, ferner das Rothwild, sodann die mit fünf Klauen versehenen, von welchen letzteren jedoch etliche ausge-

nommen werden, unter andern der Hase. Insonderheit ist noch das Fleisch vom zahmen Schweine untersagt. Zu essen erlaubt sind alle Wiederkäuer *), ausgenommen das Kameel. Die Fische sollen mit ein paar Ausnahmen sammt und sonders gemieden werden, denn „derjenige, welcher das Fleisch eines Thieres isst, ist ein Esser dieses Thieres; der Fischesser ist ein Esser aller Arten Fleisch; deshalb muss man sich der Fische enthalten“. Amphibien, welche Fische verzehren, sind gleichfalls verboten.

Es ist deutlich, dass ein Hauptmoment bei der Unterscheidung der essbaren und nicht essbaren Thiere die Nahrung derselben ausmacht. Keine fleischfressenden Thiere sollen die Nahrung reiner Menschen abgeben. Ausserdem sind noch andere Rücksichten dabei genommen, die wir jedoch nicht weiter verfolgen wollen. Es genüge ein dem Hebraismus ganz fremdes Gebiet aufgewiesen zu haben, in welchem ohne Voraussetzung des Dualismus eine verwandte Auffassung und Durchführung des Gegensatzes von Rein und Unrein sich erkennen lässt.

Bei den ZABIERN, oder SABIERN, auch wohl SABÄER genannt, unter welchen wir die Anhänger der von Babylon weit um-

*) Das ist der Sinn der dunkeln Stelle: Verstattet sind alle Vierfüssler, welche nur eine Reihe Zähne haben, das Kameel ausgenommen (Ges. d. Manu V. 18). Nun giebts aber keine solche, denn sämmtliche Vierfüssler haben beide Kiefern mit Zähnen besetzt, also zwei Zahnreihen. Offenbar ist etwas anderes mit dem Ausdrucke gemeint, als der Wortlaut zunächst besagt, wie auch aus I, 39 zu ersehen ist, wo die fleischfressenden Thiere als die mit zwei Reihen Zähne versehenen bezeichnet sind. Man hat nach dem Zahnsystem eingetheilt, und zwar in Rücksicht darauf, dass bei gewissen Thieren nur eine Kinnlade, bei andern beide Kinnladen vollständig mit Zähnen besetzt sind. Ersteres ist ein auffälliges Merkmal der Wiederkäuer oder Zweihufer, welche im Unterkiefer sechs bis acht Vorderzähne, im Oberkiefer aber keine, sondern an deren Stelle einen hornartigen Rand haben. Die Kameele unterscheiden sich auch darin von den übrigen Wiederkäuern der alten Welt, dass wenn gleich die Zahnreihe im Oberkiefer unterbrochen ist, sie darin doch auch Vorderzähne, nämlich zwei haben (vgl. S. 315. N.). Die Einhufer dagegen und ebenso die Raubthiere haben sowohl im Unter- als auch im Oberkiefer sechs Vorderzähne, also auch zwei vollständige Zahnreihen.

her verbreiteten, auch zu den alten Arabern gelangten chaldäischen Religion, resp. Sterndienstes verstehen (woher sie auch Chaldäer, und in Rücksicht auf ihr ehedem zu Haran befindliches Hauptheiligthum Haranier heissen), finden sich ebenfalls interessante Parallelen zu den Beobachtungen der Hebräer *). Verschiedene arabische

---

*) Zu einer sichern Auffassung dieser Religionsgemeinschaft zu gelangen, ist sehr schwierig, da was wir von derselben wissen, nur aus abgeleiteten Quellen, den weder genügenden noch durchaus zuverlässigen Berichten solcher geschöpft ist, welche anderen Religionen angehörig, gelegentlich auf die Zabier zu sprechen kommen. Schon diese sind von Einmischung des fremdartigen nicht frei, und noch weniger die auf ihnen beruhenden Darstellungen der Späteren. An einer eigentlichen kritischen Untersuchung der Berichte über die in Rede stehende Religionsgemeinschaft fehlt es noch gänzlich. Vor allem gilt es hier die verschiedenen Bedeutungen des Namens Zabier zu beachten; denn derselbe hat einen weiteren und engeren Sinn, und in letzterem bezeichnet er wiederum zweierlei. Im weiteren Sinne bedeutet er dem Morgenländer so viel als Heiden. Herbelot bibl. orient. III. p. 146. s. v. Sabi: La signification de ce mot de Sabi, est si fort en usage parmi les Arabes, qu'ils disent dans toute leur histoire que les anciens Perses, Chaldéens ou Assyriens, Grecs, Egyptiens et Indiens, étoient tous Sabiens, avant qu'ils eussent embrassé le Judaïsme, le Christianisme ou le Mahometisme; et les Chretiens orientaux ne font point de difficulté de dire, que le grand Constantin quitta la religion des Sabiens, pour prendre celle des Chrêtiens. Kämpfer amoenit. exotic. 1712 p. 437: Arabibus familiare est omnes a religione sua alienos صابئون Sabiuun sive Sabios appellare; Sabios inquam, non Sabaeos, ut vulgo Latine scribunt, originis ignari. Im engeren Sinne wird erstlich die Sekte der Johannes-Jünger, auch Nazoräer, Mendäer genannt, deren Lehre und Sitte durch die nach Europa gelangten und theilweise veröffentlichten Religionsschriften derselben bekannt ist, damit bezeichnet. Die beste Nachricht über diese Gattung Zabier findet man in der Schrift: Les Nazoréens ou Mandai-Jahia (disciples de Jean) par L. E. Burckhardt 1840; die Litteratur über dieselben, ebendaselbst p. 4—9. Zweitens werden dann auch diejenigen, von welchen wir hier handeln, so benannt. Doch dürfte der Name dieser beiden Religionsgemeinschaften eine verschiedene Ableitung haben. Nach Kämpfer a. a. O. p. 436 wird der der vorauferwähnten Sekte صبى (was wohl صَبِى oder صَبِىءٌ, nicht صُبِّى zu punktiren war) oder صَبِين geschrieben, und ist wahrscheinlich von ܨܒܥ, صبغ taufen (mit

Schriften über die religiösen Ansichten und Gebräuche der Zabier hat Hottinger in seinem Promtuarium sive bibliotheca orientalis 1658 p. 102 sq. aufgeführt. Die beste Auskunft über die zabische

---

erweichtem Ain) herzuleiten; worauf auch der Name des Stifters dieser Sekte hindeutet, der in ihren Religionsschriften Jahia ܐܒܐ ܕܨܒܐ Abo Zabo (das ist Vater der Taufe, Täufer) genannt wird. Die Sternanbeter dagegen heissen im Koran und bei den Späteren صابئون, von صبأ exorta fuit stella, die Diener des צְבָא הַשָּׁמַיִם. Was wir von der astronomischen oder astrologischen Natur der zabischen Religion vernehmen, zeigt nicht undeutliche Verwandtschaft mit der Religion der Babylonier, wie sie die Alten namentlich Diodor darstellen; und bestätigt den von arabischen Geschichtschreibern behaupteten Zusammenhang der Zabier mit den Chaldäern. Spencer a. a. O. p. 279: Scriptores Arabici, quibus de hac secta tam frequens sermo, nomen iis et originem Chaldaeam non raro tribuunt. Nam Achmedus, ab Hottingero (hist. orient. p. 165) non semel memoratus, hunc titulum fecit libro suo de Zabiorum religione فى امر مذاهب الحرانية الكلدانيين المعروفين بالصابئة „de negotio rituum Charanaeorum, Chaldaeorum, qui et Zabaeorum nomine vulgo noti sunt.“ Refert etiam ex Arabum fide Golius (not. in Alfragan. 1669. p. 251) in Haran [in vicinia Chaldaeorum sita] primariam ipsis fuisse tribunal et delubrum, in editiore colle; ita ut gentile nomen حرانى Haranita, saepe usurpari soleat pro صابى Sabius seu Sabita, qui est stellarum cultor; et urbs ipsa مدينة الصابئة urbs sectae Sabaicae, sive الصابئة Sabarum dicatur. Consentit Gregorius Abul-Pharagius (Histor. dynast., D. IX. p. 184), qui per interpretem ita loquitur: illud quod apud nos constat de secta Zabiorum est, professionem eorum eandem prorsus esse cum Chaldaeorum antiquorum professione. Letzteres lesen wir auch in der von Bernstein herausgegebenen und übersetzten Schrift de initiis et originibus religionum in oriente dispersarum 1817. sect. VI de Szâbiis p. 70. — Die Mehrdeutigkeit des Namens hat wie leicht begreiflich mancherlei Verwechslung und Verwirrung in älteren und neueren Berichten hervorgerufen, was um so eher geschehen konnte, da die Johannesjünger auch in sachlicher Hinsicht manches Uebereinstimmende mit unsern Zabiern haben, das Astronomische in ihrer Religion, die Strenge in der Beobachtung leiblicher Reinheit, und Anderes. Auch war Chaldaea das Gebiet ihrer eigentlichen Entwicklung, aus welchem sie wohl das meiste Material zu ihrem Religionsgebäude entnommen haben.

Religion, wie sie in den drei ersten Jahrhunderten nach der Hegira beschaffen war, möchte im Fihrist, einem litterarhistorischen Werke Ibn Alnadim's, gegeben sein. Das neunte Buch dieser Schrift handelt über die Religionen, und das erste Capitel desselben über die Sekte der Chaldäer, genannt Sabäer. Den letztgenannten Abschnitt dieses noch ungedruckten Werkes hat v. Hammer-Purgstall im Journal asiatique T. XII. 1841, p. 246—272 unter der Aufschrift Extraits du Fihrist, sur la religion des Sabéens in einer Uebersetzung mitgetheilt. Eine Nachweisung und Zusammenstellung der die Zabier betreffenden Nachrichten von Maimonides und den arabischen Geschichtsschreibern findet man in Pococke spec. hist. Arab. 1650. p. 136 sq., Hyde Historia religionis veterum Persarum 1700. p. 86. 87. 127 sq., Hottinger Historia orientalis 1660 L. VII. c. 8: de religione Sabaeorum, G. Peringeri dissert. de Zabiis 1691, J. M. Maii dissert. de Zabiis 1716 (s. die dissertationes rariores de antiquitat. sacr. et profan. ed. Schlaegerus 1744, p. 49 sq. 67 sq.), Spencer de leg. Hebr. ritual. 1732., L. II, in quo de legibus Hebraeorum, quibus Zabiorum ritus occasionem dedere, fuse disseritur. — In diesem Religionssysteme nehmen wir nun ebenfalls die Unterscheidung reiner und unreiner leiblichen Zustände und zugleich auch die reiner und unreiner Speisen wahr. Wenn Maimonides (More neb. III. c. 47, vergl. Spencer a. a. O. p. 786) die zabischen Reinigungsbeobachtungen mit den jüdischen vergleichend letztere als eine von Gott den Menschen gewährte Erleichterung und Ermässigung der Forderungen betrachtet, so muss die religiöse Aengstlichkeit der Zabier allerdings sehr weit gegangen sein, da zur levitischen Reinheit, namentlich auf dem talmudischen Standpunkte, eben nicht wenig gehörte. Es wird berichtet, sie hätten überall und in jedweden Verhältnissen des Lebens Verunreinigungen zu beseitigen oder zu befürchten gehabt. Eine genaue, auf das Ganze und Einzelne sich erstreckende Kenntniss hievon bekennen wir nicht zu besitzen. Die Hauptstücke ihrer Beobachtungen sind im Ganzen genommen dem übrigen Alterthume nicht fremd. Maimonides giebt a. a. O., nach der Uebersetzung der Stelle bei Spencer S. 184., folgendes an: Consueto et usitato more receptum erat apud Zabios in partibus Orientis, — ut mulier menstruo laborans separatim sit in domo aliqua; ut loca, in quibus ambulavit, comburantur; et quisquis cum ea locutus fuerit, pro polluto habeatur; quin immo si ventus idem transeat super menstruatam et mundum

aliquem, ut pro polluto habeatur. — Praeterea ex Zabiorum consuetudinibus erat istud quoque, quod omnia ea, quae separantur a corpore, ut pili, ungues, sanguis, pro immundis haberentur. Unde tonsores omnes ipsis immundi erant, quia sanguinem et pilos tangunt. Quicunque novaculam super carnem suam transire sinebat, lavare se cogebatur in aqua fontana, clara, limpida. Et sic plures defatigationes et taediosas consuetudines habebant. Anderes dem ähnliches bei Hottinger Hist. or. a. a. O. Unter den Thieren hielten sie nur dasjenige zum Opfer geeignet, was Lungen *) und Blut (رية ودم) hat, worunter die warmblütigen Thiere, Säugethiere und Vögel gemeint sind: — wie unter andern auch die Hebräer nur Thiere dieser Classe opferten. Die zabischen Speisegesetze verboten zu essen „Alles, was zugleich in beiden Kinnladen Zähne hat, wie das Schwein, der Hund, der Esel" **). Was hiemit gemeint sei, ist so wenig als jene Bestimmung des manuschen Gesetzes (s. oben S. 310.), welche die nur mit einer Reihe Zähne versehenen vierfüssigen Thiere für rein erklärt, zu verkennen. Aus dem Gegensatz zu den beispielsweise angeführten Thieren erhellt deutlich, dass die Wiederkäuer, welche sich durch das Fehlen der oberen Vorderzähne auffällig von jenen unterscheiden, zu verstehen sind. Genauer genommen haben allerdings auch diese zugleich in beiden Kinnladen Zähne; allein es ist nach dem Augenscheine geurtheilt worden, demzufolge, wenn die Lippen dieser Thiere zurückgeschlagen werden, sich nicht in beiden Kiefern, sondern nur im unteren Zähne zeigen. Auch hier ist das Kameel noch besonders ausgenommen und als nicht-essbar bezeichnet ***). Jenes vom Zahnsystem entlehnte Merkmal genügte nur

---

*) Nicht wie Hr. v. Hammer-Purgstall übersetzt: qui n'ait les poumons sains. — Die Thiere nämlich mit kaltem, auch wohl weisslichem Blute, mit unvollkommen und ihrem äussern Ansehen nach sehr abweichende Lungen, zu deren Wahrnehmung schon eine wissenschaftliche Beobachtung gehört, galten für solche, die überhaupt keine Lungen und Blut haben.

**) Hottinger hist. orient. p. 282: وكل ما له اسنان فى اللحيتين جميعا بالخنزير والكلب والحمار Unrichtig in der Uebersetzung des Hr. v. Hammer-Purgstall: qui ont des dents (canines?) dans les mâchoires, comme les cochons, les chiens, les ânes.

***) Von anderem unterscheidenden abgesehen, forderte auch der angewen-

in Betreff der einen Hälfte von Thieren, „die Lungen und Blut haben“, nämlich der Säugethiere; für die andere bedurfte es einer neuen Bestimmung. Unter den Vögeln ist zu essen verboten, „was Krallen hat“ (ما له مخلب), d. h. die Raubvögel. Wir treffen also auch hier eine der Form nach von der mosaischen verschiedene, der Sache nach aber mit ihr übereinstimmende Eintheilung an: was beachtet zu werden verdient. Im Allgemeinen wurde auch von den Zabiern der Blutgenuss sorgfältig gemieden, weil das Blut den Göttern angehöre (s. Maimonides bei Hottinger a. a. O. p. 304). Sie scheinen ferner noch auf die Pflanzennahrung den Unterschied von Rein und Unrein ausgedehnt zu haben; namentlich enthielten sie sich der Bohnen, des Knoblauchs und anderer Hülsengewächse (Abulfarag. bei Sale, Einl. zum Koran, deutsch von Arnold p. 19).

Auch das Gesetzbuch der MUHAMMEDANER stellt Reinigungsvorschriften und Speiseverbote auf. Wir wollen diese zwar nicht ganz übergehen, aber nur gleich bemerken, dass wir aus diesem Gesetze, dessen Mangel an religiöser Originalität wie anderwärts so auch in diesem Kreise von Bestimmungen sich deutlich kundgiebt, wenig Neues über den in Rede stehenden Gegenstand erfahren. Es hinkt zwischen Judenthum und Christenthum; ein einheitlicher Begriff über Rein und Unrein lässt sich daher hier nicht auffinden, und wir können nur angeben, wie Muhammed mit dem vorgefundenen Stoffe umgegangen sei. Sinnlichen Religionsvorstellungen und Formen ergeben, musste dieser Gesetzgeber auch sinnliche Reinigungen hochstellen *). Dergleichen beobachtete das Judenthum gemäss göttlicher

---

dete dentale Eintheilungsgrund diese Ausschliessung. Während nämlich die normalreinen Rinder-, Schaf- und Ziegenarten $\frac{0}{8}$ Schneidezähne, $\frac{0}{0}$ Eckzähne, $\frac{6.6}{6.6}$ Backenzähne haben, finden sich bei den Kameelen $\frac{2}{6}$ Schneidezähne (wovon die oberen freilich spitzig und getrennt sind, also von den Schneidezähnen der Raub- und Nagethiere sehr abweichen), $\frac{1.1}{1.1}$ Eckzähne, $\frac{6.6}{6.6}$ Backenzähne.

*) Ueberdies waren auch diejenigen, für welche Muhammed seine Religion zunächst bestimmte, an dergleichen als überhaupt zum gottesdienstlichen Leben wesentlich gehörige Riten gewöhnt. Der Beschneidung nicht zu gedenken, welche dieser Gesetzgeber beibehielt, und für die Männer

Offenbarung, und so lag es nahe, die nöthig scheinenden Formen von dort her für die neue Religion zu entlehnen. Nun aber war längst schon ein grosser Umschwung in jenen alterthümlichen Vorstellungen erfolgt. Das Christenthum hatte dem Tode und dem Grabe seine Unreinheit für immer genommen; und Muhammed konnte es nicht wagen, diese aufs neue in Geltung bringen zu wollen. Auch im Judenthume wurde dieselbe, seitdem es keinen Tempel und keine Opfer mehr gab, woher man die Reinigungsasche entlehnte, aus Gründen der Nothwendigkeit geringer angeschlagen. Fehlte aber in den Reinigungsvorschriften jener Hauptpunkt, die Unreinheit des Todes, ganz, so musste das Uebrige von Bestimmungen über Rein und Unrein haltungslos werden. Demzufolge sind auch die Reinheitsvorschriften des Korans ohne inneren Zusammenhang, meist nur aus den jüdischen Beobachtungen damaliger Zeit ausgewählt und beliebig geändert. Wir lesen derartiges in der Sure V. (Wahl's Uebersetzung 1828. S. 86): „Bei der Vorbereitung zum Gebete waschet, Gläubige, euer Antlitz und eure Hände bis an den Ellenbogen, und reibt eure Häupter und Füsse bis an die Knöchel, und wenn ihr vom Beischlafe unrein seid, so waschet euch durchaus. Seid ihr aber krank, oder auf einer Reise, oder kommt ihr von einem heimlichen Gemach zurück, oder habt ihr eure Weiber berührt, und habt kein Wasser bei der Hand, so reibt eure Gesichter und Hände mit Sand, der fein und rein ist." Zu den Unreinheiten, welche eine Waschung erfordern, gehört ferner der Samenfluss, Sure IV. (Wahl S. 70), und der monatliche Fluss der Frauen, Sure II. (Wahl S. 34). — Von dergleichen Satzungen hatte das Christenthum befreit; da aber der angebliche Paraklet zu dem alten Zwange aufs neue verpflichtete, so musste er diesen wenigstens zu verdecken suchen. Daher die Phrasen, welche wir in der Sure V. (bei Wahl S. 87) lesen: Gott will euch mit diesen Uebungen keine Last auflegen. Reinigen aber will er euch, um seine Gnade an euch zu vollenden, und euch zur Dankbarkeit zu verpflichten. Erinnert euch der Gnade

---

als nothwendig, für die Frauen als ehrenvoll bezeichnete (Pococke spec. hist. Arab p. 320), waren schon bei den alten Arabern, mit babylonischen übereinstimmende Reinigungsbeobachtungen herrschend (Herodot. I. 198); und die Meinung von dem Werthe solcher Gebräuche konnte durch die Bekanntschaft mit dem Judenthume, welches hier ebenfalls Eingang fand, nur gesteigert werden.

Gottes gegen euch und seines Bundes, den er mit euch gemacht hat, da ihr euch der Worte bedientet: Wir haben es gehört und wir wollen folgen.

Speiseverbote fand Muhammed schon bei seinen heidnischen Volksgenossen vor (Sure VI, Wahl S. 113), die jedoch von ihm schlechthin verworfen wurden. Auf andere Weise stellte er sich zu den Speiseverboten des Judenthums. Sie erschienen ihm in ihrer Vollständigkeit lästig und drückend, woher er sie für eine Strafe der Juden erklärte. Theils der Ungerechtigkeiten halber, heissts in der Sure IV. (Wahl S. 82), welche die Juden betrieben, theils weil sie viele von der wahren Religion abwendig gemacht haben, haben wir ihnen einige gute Dinge verboten, die ihnen ehedem erlaubt gewesen sind. Aehnliches findet sich in der Sure VI. (bei Wahl S. 114): Nach unserer unwandelbaren Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit straften wir die Juden dadurch, dass wir ihnen alles, was Klauen hat, verboten, und von den Ochsen und Schaafen das Fett, dasjenige ausgenommen *), was ihnen im Rücken sitzt oder in den Eingeweiden, oder an den Beinen". Vergl. Sure XVI. (Wahl S. 223). Nichts desto weniger hat Muhammed von den jüdischen Vorschriften manches herübergenommen, nämlich das Verbot vom Schweinefleisch, von verendeten Thieren, vom Blute **) und vom Götzenopfer zu essen. Esset, Gläubige, heisst es an der zuletzt genannten Stelle, von dem Segen Gottes, von dem, was an sich gut und was euch erlaubt worden ist, und seid, wenn ihr anders Religion habt, gegen die Güte Gottes dankbar. Denn Gott hat euch weiter nichts verboten als das Verendete, und das Blut und das Schweinefleisch, und das, was in einem andern Namen als in dem Namen Gottes geschlachtet worden ist ***). Sollte aber jemand zum Genuss des Verbotenen gegen

---

*) Die rabbinischen Unterschiede, welches Fett am Thiere zu essen se' und welches nicht, (vergl. M. Maimonides de cibis vetatis III, 5. f.) sind hier gemeint, aber nach der Weise des Koran ungenau und unrichtig angeführt.

**) Nur die nubischen Muhammedaner scheuen sich nicht Blut zu essen, vergl. Burckhardt Nubien S. 546.

***) Es ist dies eine Bezeichnung des Götzenopfer-Fleisches (vergl. Sure V: „das, bei dessen Schlachtung der Name eines Götzen angerufen worden ist"). Uebrigens verlangte auch das Judenthum bereits, dass beim Schlachten der Name Gottes angerufen werden sollte: „Gelobet seist du Herr, unser Gott, ewiger König, der du uns zu schlachten befohlen

seine Neigung gezwungen worden, der kann auf die Nachsicht und auf das Erbarmen Gottes mit Zuversicht rechnen. Ebenso Sure VI. (Wahl S. 114), Sure II. (Wahl S. 27). Zu den verbotenen Speisen gehört nach der Tradition ferner das Fleisch vom zahmen Esel, von den reissenden Thieren und von den Raubvögeln (s. Weil Mohammed der Prophet 1843. S. 188). Endlich ist auch der Wein verboten, weil er Hass und Feindschaft errege und von frommer Andacht abhalte *). Schon bei den alten Arabern scheint der Wein

---

hast." Doch ist das Schlachten nicht ungültig, falls der Segen vergessen worden ist, s. Schulchan Aruch, B. IV. Absch. 19. Die Muhammedaner aber folgen dem Wortlaute und halten das Fleisch eines Thieres für nicht essbar, wenn nicht ausdrücklich: im Namen Gottes! beim Schlachten gesprochen worden ist. Offenbar hat der Gesetzgeber bei obigen Anordnungen auf die bei den Juden und zum Theil auch bei den morgenländischen Christen gültigen Satzungen (vergl. act. 15, 29. ἀπέχεσθε εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτοῦ) Rücksicht genommen. — Ausserdem wird noch Sure V. zu dem Verbotenen gerechnet, „was durch einen Schlag getödtet, was von einer Höhe todt gefallen, oder von Hörnern der Thiere durchbohrt, oder von wilden Thieren zerrissen worden ist." Auch dieses ist den jüdischen, auf das Gesetz über נבלה und טרפה gegründeten, Beobachtungen entlehnt, s. Maimonides de cibis vet. c. 4.

*) Weil a. a. O. S. 139: Ueber den Genuss des Weines spricht sich der Koran folgendermaassen aus: Zuerst Sura II. Vers 119: „Man wird dich fragen in Betreff des Weines und des Spiels, sage: in Beiden liegt eine grosse Sünde, doch auch einiger Nutzen für die Menschen; die Sünde, zu der sie Veranlassung geben, ist aber grösser als der Nutzen, den sie gewähren." Dann Sura IV. Vers 42: „O ihr, Gläubigen! kommt nicht zum Gebete, wenn ihr betrunken seid, damit ihr wisset, was ihr betet." Endlich Sura V. Vers 99 und 100: „O ihr, die ihr glaubet! der Wein, das Spiel, die Bildsäulen (für Götzen) und das Pfeilloos sind Abscheulichkeiten von den Werken des Satans, haltet euch fern davon! Vielleicht werdet ihr dadurch vor Uebel bewahrt. Der Satan will durch den Wein und das Spiel nur Hass und Feindschaft unter euch ausstreuen, und euch von frommer Andacht und dem Gebete abhalten, werdet ihr (diesen Lastern) wohl entsagen?" Von diesen vier Versen erschienen wahrscheinlich die beiden letzten nach dem ersten, daher auch manche Biographen und Commentatoren das absolute Verbot des Weins erst in das sechste Jahr der Flucht setzen.

gemieden worden zu sein, wenigstens berichtet dies **Diodor** *) von den Nabathäern.

Wir gedenken noch der späteren Entwickelung obiger Bestimmungen und der neueren Praxis. Da Muhammed gelehrt hatte: die Religion ist auf Reinheit gegründet, Reinheit ist die Hälfte des Glaubens **), so legen seine Anhänger auch grosses Gewicht auf die leibliche Reinigung und machen die Forderung derselben zu einem Fundamentalartikel des islamitischen Gesetzes. Der Leib, sagen sie, stellt sich ebenso wie die Seele Gotte dar; er muss daher rein sein, sowohl wenn man zu ihm reden, als auch wenn man eine seiner Verehrung gewidmete Stätte betreten will. Gebete ohne vorhergegangene Reinigung werden nicht allein für vergeblich, sondern selbst für strafbar gehalten. Die Casuistik der muhammedanischen Rechtslehrer hat sich des weiteren über dieses Gebiet verbreitet, und eine solche Menge von Bestimmungen über die verunreinigenden und verunreinbaren Gegenstände, über die Unterscheidung der wesentlichen (wichtigeren und weniger wichtigen) und der unwesentlichen (grösseren und geringeren) Verunreinigungen, über die Dauer derselben, über die Arten der Waschungen, über die Anwendung des Staubes und anderer Reinigungsmittel, über die Wiederholung des Reinigungsverfahrens, und über Anderes dahin gehörige gegeben, dass wir um so weniger einen Bericht hierüber unternehmen, als sich ohnehin in diesen Satzungen nicht sowohl die Aeusserung einer nach verschiedenen Richtungen sich verzweigenden, lebendigen Idee (wie es z.B. in den mosaischen Reinigungsbestimmungen der Fall ist), sondern mehr nur die systematische Ausbildung eines Formwesens (ähnlich der des späteren Judenthums) erkennen lässt ***). Wer genauere

---

*) L. XIX, p. 730: *Νόμος ἐστὶν αὐτοῖς — μήτε οἴνῳ χρῆσθαι, μήτε οἰκίαν κατασκευάζειν.*

) **Pococke specim. hist. Arab. 1650. p. 302.

***) Hiemit sei nicht in Abrede gestellt, dass sich auch mancherlei Interessantes darunter findet, weil die Erweiterung jener Koranbestimmungen zum umfangreichen Systeme unter dem Einflusse älterer religiösen Ansichten und Beobachtungen des Morgenlandes stattgefunden hat. Unter dem, was hier als unrein bezeichnet wird, gewahren wir das Meiste wieder, was im mosaischen Gesetze als solches gilt, — ohne dass sonst aber eine nähere Verwandtschaft zwischen beiden stattfände —, ausserdem noch vieles Andere. In Ansehung des menschlichen Körpers gilt

Auskunft hierüber wünscht, kann solche in Ansehung der sunnitischen Muhammedaner finden im Tableau général de l'Empire Othoman, divisé en deux parties, dont l'une comprend la legislation Mahométane, l'autre l'histoire de l'Empire Othoman, par M. de Muradgea d'Ohsson, 1787, deutsch von Ch. D. Beck 1788. Hierin ist die Uebersetzung eines berühmten hanefitischen Gesetzbuches enthalten, welches von Ibrahim von Aleppo († 956 d. H., 1549 n. Ch.) aus den Lehren der alten Imams und den Entscheidungen der späteren Rechtslehrer unter dem Titel Multeka-ul-ubhhur zusammengestellt, und als Richtschnur in den gottesdienstlichen, bürgerlichen und staatlichen Angelegenheiten bei den die Sunna anerkennenden Moslim im Allgemeinen noch Geltung hat. Der Abschnitt über die Reinigungen findet sich im ersten Theile der deutschen Uebersetzung, S. 236. f., über reine und unreine Thiere, Speisen und Getränke, Th. II. S. 186 f. *). Verschiedene Nachrichten über ältere Gesetzsammlungen, namentlich auch über das Hedaja (von Burhan-ad-dinn-Ali, † 591 d. H.) und eine Uebersicht über die Reinigungsbestimmungen des letztgenannten Werkes giebt Beck a. a. O. II. S. 558 f. — Noch strenger und eifriger in Sachen der Reinheit sind die schiitischen Perser, Anhänger Ali's, über deren Beobachtungen wir einen sehr genauen Bericht in den Voyages du chevalier Chardin en Perse, par L. Langlès, Paris 1811, Tome VI. p. 318—481 vorfinden. Auch ist daselbst aus einem von den Persern geschätzten Rechtscompendium Jamah Abassi d. i. Handbuch des Abbas, verfasst von Molla Scheich Bahadin Mohammed, die Uebersetzung des Abschnittes über die Reinigungen mitgetheilt. Obwohl die Beobachtungen der Sunniten und der Schiiten im Wesentlichen übereinstimmen, so werden

---

als Grundsatz, dass alles unorganische, welches sich von demselben in gewöhnlicher oder aussergewöhnlicher Art ausscheidet, eine religiöse Verunreinigung herbeiführe; woher denn auch hier gewisse Zustände für unrein angesehen werden. Eine die Wöchnerin betreffende Bestimmung verdient besondere Erwähnung, da sie denselben Grund der Unreinheitserklärung erkennen lässt, von welchem der hebräische Gesetzgeber ausgeht. Die Gebärende ist wie die Menstruirende wegen des Blutgangs unrein; eine Geburt ohne Blutverlust aber erfordert keine Reinigung.

*) Vergl. Niebuhr Beschreibung von Arabien 1772. S. 39 f. 178 f. Lane Manners and customs of the modern Egyptians 1842. I. p. 94. f.

die einzelnen Verschiedenheiten doch mit solcher Bestimmtheit geltend gemacht, dass z. B. die schiitischen Perser mit den sunnitischen Muhammedanern nicht essen, weil sie diese für unrein halten (vgl. Chardin a. a. O. S. 320., Niebuhr Beschreibung von Arabien S. 46). Begreiflicher Weise erfahren die Christen eine noch ungünstigere Beurtheilung von ihnen *). — Unter den Muselmännern sind die Wechabiten, welche alle hedayth oder Ueberlieferungen und die darauf sich stützenden Gesetzauslegungen verwerfen, am einfachsten

---

*) Chardin a. a. O. S. 321. n.: „Das unreinste von allen Gegenständen ist der Ungläubige und insonderheit der Christ, weil er Schweinefleisch, Blut isst, Leichen berührt, Wein, Bier u. dgl. trinkt, Hunde liebkost" —. Der Vorwurf, dass die Christen wegen Berührung der Leichen unrein seien, veranlasst uns eine Bemerkung über die Todesunreinheit beizufügen, denn eine derartige, wie unter andern alten Völkern z. B. die Hebräer annehmen, kennt auch die spätere Ausbildung des moslemitischen Gesetzes nicht. Allerdings verlangen die Rechtslehrer, dass ein Brunnen oder sonstiger Wasserbehälter, in welchem man ein todtes Thier oder einen ertrunkenen Menschen findet, für unrein angesehen und theilweise oder ganz ausgeschöpft werde (s. das Multeka bei Muradgea d'Ohsson a. a. O., d. deutsche Uebers. I. S. 250 f.); ferner dass „man nie über ein Grab gehen, noch sich darauf setzen, noch auf demselben schlafen, noch eines von den fünf täglichen Namazs (Gebete unter Verneigung) verrichten dürfe" (Muradgea a. a. O. S. 402.); allein es gründet sich diese Forderung nur darauf, dass das verwesende und faulende Animalische, schon vom gewöhnlichen Standpunkte betrachtet, etwas unreines ist; und so auch die Stätte, wo sich dasselbe befindet. Ganz ähnliches wird daher auch in Ansehung anderer unreinen Gegenstände und Oerter vorgeschrieben; zumal jede Verunreinigung in sofern zugleich eine religiöse ist, als man nur nach voraufgegangener Reinigung zum Gebete schreiten, den Koran berühren darf u. s. w. Nun aber legen die Muhammedaner noch eine besondere Unreinheit den Todten bei; diese ist aber nichts anderes, als die Folge der während der letzten Krankheit eingetretenen Verunreinigungen, insonderheit der durch die Umstände gebotenen Unterlassung der Reinigungen, welche gesetzlich nach allen Secretionen zu vollziehen sind; woher, sobald die vorgeschriebene Leichenwaschung (Muradgea a. a. O. I. S. 391., Chardin a. a. O. S. 483.) stattgefunden hat, keine Verunreinigung durch die Berührung der Leiche erfolgt, so lange nämlich dieselbe noch nicht in Verwesung übergegangen ist. Daher sind auch die Leichen derjenigen, welche unmittelbar vor dem Tode die gesetzliche Reinigung vollzogen haben, überhaupt nicht verunreinigend, Chardin a. a. O. S. 368.

in ihren Reinheitsbeobachtungen. „Es giebt nur drei Dinge, deren Berührung die Beduinen für verboten halten. Diese harám oder verbotenen Dinge sind Schweine, Leichname und Blut“ (Burckhardt Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby 1831. S. 80).

Die alterthümlichen Vorstellungen von Rein und Unrein gehören nicht allein dem Morgenlande an; wir finden sie ebenfalls bei den GRIECHEN und RÖMERN. Auch hier herrschte der Glaube, dass Sünde und Schuld nicht allein die Seele, sondern ebenso auch den Leib beflecke, und wer den Göttern wohlgefällig und ihres Segens theilhaftig werden wolle, müsse in seiner ganzen Persönlichkeit, auch dem Aeussern nach rein sein. Jede Opferhandlung erheischte irgend eine voraufgehende religiöse Reinigung, Besprengung des Hauptes, Waschung der Hände, oder auch des ganzen Körpers sammt den Kleidern, denn auch letztere mussten fleckenlos sein *). Ein gleiches wurde von dem gefordert, welcher einen Tempel betreten oder irgend etwas Heiliges berühren wollte **). Wer auf dem Wege dahin in irgend einer Weise verunreinigt zu sein glaubte, konnte unmittelbar vor dem Tempel sich in dem zu diesem Zwecke ausgestellten grossen Wasserbecken (*περιῤῥαντήριον*, labrum) reinigen.

---

*) Hom. Il. I. 313. sq.: *Λαοὺς δ' Ἀτρείδης ἀπολυμαίνεσθαι ἄνωγεν· Οἱ δ' ἀπελυμαίνοντο, καὶ εἰς ἅλα λύματ' ἔβαλλον· Ἔρδον δ' Ἀπόλλωνι τεληέσσας ἑκατόμβας Ταύρων ἠδ' αἰγῶν παρὰ θῖν' ἁλὸς ἀτρυγέτοιο.* Il. VI. 266: *Χερσὶ δ' ἀνίπτοισιν Διῒ λείβειν αἴθοπα οἶνον Ἅζομαι.* Il. III. 270. XVI. 228. sq. Od. IV. 750. XVII. 58. Plaut. aulul. v. 531: Ego, nisi quid me vis, eo lavatum, ut sacrificem. Lactant. V. 20: Pie se sacrificasse opinantur, si manus laverint. Tibull. II. 1. v. 13: Casta placent superis, pura cum veste venite, Et manibus puris sumite fontis aquam. Cernite, fulgentes ut eat sacer agnus ad aras.

**) Eurip. Ion v. 94: *Ἀλλ', ὦ Φοίβου Δελφοὶ θέραπες, Τὰς Κασταλίας ἀργυροειδεῖς Βαίνετε δίνας· καθαραῖς δὲ δρόσοις Ἀφυδρανάμενοι, στείχετε ναούς.* Ovid. Met. I. 369. sq.: — adeunt pariter Cephisidas undas Ut nondum liquidas, sic iam vada nota secantes. Inde ubi libatos irroravere liquores Vestibus et capiti; flectunt vestigia sanctae Ad delubra deae. Arnob. contra gent. VII. 16: Templa cum adire disponitis, ab omni vos labe puros, lautos castissimosque qui praestatis —. Virg. Aen. II. 717 sq.: Tu genitor, cape sacra manu patriosque penates. Me bello e tanto digressum et caede recenti Attrectare nefas, donec me flumine vivo Abluero.

Ueberdies wurden noch die Eintretenden von Reinigungspriestern (*καθαρταί*), welche auf beiden Seiten der Thüre standen, mit heiligen Sprengungen empfangen *). Nicht aber allein zum Opfer und Tempelbesuche, sondern auch zu jedem Gebete wusch man sich, denn die Götter erhören nur den, welcher reine Hände zu ihnen erhebt **). Dass zur Aufnahme in die engeren Kreise des Gottesdienstes, ins Priesterthum, in die Mysterien ebenfalls Reinigungen erforderlich waren, wird kaum der Erwähnung bedürfen; auch wurden sie sonst noch in mancherlei andern Verhältnissen angewendet, welche man mit reinem Sinne auf Hoffnung göttlicher Segnungen eingehen wollte: vor der Aufnahme in die Studienkreise der Academie, vor dem Ehebündnisse, bei der Rückkehr zur Familie nach einer längeren Entfernung, bei unsichern Unternehmungen, u. A. ***).

Diese Lustrationen sind unmittelbare Aeusserungen des Bedürfnisses, von einem dem Menschen anhaftenden Unreinen, das ihn des Wohlgefallens der reinen und heiligen Gottheit verlustig macht, befreit zu werden: sie beruhen auf dem Bewusstsein von Sünde und Schuld. Und so finden wir auch, dass die reuige Anerkennung schwererer Vergehungen gegen das göttliche und menschliche Recht noch besonders mit leiblichen Reinigungen verbunden ward †). Andererseits wurden notorische Uebelthäter und Gottlose als verunreinigend von der Gemeinschaft des öffentlichen Gottesdienstes ausgeschlossen ††). — Auch die andere Art religiöser Unreinheiten treffen wir auf diesem Gebiete wieder an, diejenigen nämlich, welche an sich keine Sünde sind und doch den damit Behafteten in einen Zustand versetzen, dass er von der Gemeinschaft der Götter und der Berührung alles Heiligen fern bleiben zu müssen glaubt. Dahin ge-

---

*) Lomeier de lustrationibus veterum gentilium 1700. p 156.

**) Hesiod. Op. et di. v. 724: *Μηδέ ποτ' — — Χερσὶν ἀνίπτοισιν, — — Οὐ γὰρ τοίγε κλύουσιν, ἀποπτύουσι δέ τ' ἀράς.* Hom. Od. II. 260: *Τηλέμαχος δ' ἀπάνευθεν ἰὼν ἐπὶ θῖνα θαλάσσης, Χεῖρας νιψάμενος πολιῆς ἁλὸς, εὔχετ' Ἀθήνῃ·* vergl. G. W. Nitzsch z. St., Terpstra antiquitas hom. p. 19., zahlreiche Belegstellen aus andern griech. und röm. Schriftstellern bei Lomeier a. a. O. p. 200 sq.

***) Lomeier a. a. O. p. 197., 255 sq., 204.

†) Lomeier a. a. O. p. 209 sq.

††) Pfeiffer antiq. gr. ed. 2. p. 86 sq. Cilano röm. Alt. von Adler Th. II. p. 380.

hört erstlich die Todesunreinheit, welcher von Römern wie Griechen *) eine grosse Wichtigkeit beigelegt wurde. Sie schien ihnen nicht allein an solche überzugehen, welche eine Leiche berührten, sondern gleicherweise auch an die, welche nur zur Umgebung des Verstorbenen gehört hätten **). Dem Hause, worin sich der Todte befand, theilte sich ebenfalls die Unreinheit mit ***), und verbreitete sich auch auf die nur vorübergehend dasselbe Betretenden. Als Wahrzeichen zur Verhütung zufälliger Verunreinigungen diente bei den Griechen ein ausgestelltes Reinigungsbecken und das an die Thüre geheftete Haar der Trauernden †). Bei den Römern wurde

---

*) Nur die Spartaner ausgenommen; denn zu ihrer Richtung stimmte es nicht, dass mit dem Tode viel Aufhebens gemacht wurde. Plutarch. in vita Lycurgi c. 27: *καὶ μὴν καὶ τὰ περὶ τὰς ταφὰς (ὁ Λυκοῦργος) ἄριστα διεκόσμησεν αὐτοῖς. πρῶτον μὲν γὰρ ἀνελὼν δεισιδαιμονίαν ἅπασαν, ἐν τῇ πόλει θάπτειν τοὺς νεκροὺς, καὶ πλησίον ἔχειν τὰ μνήματα τῶν ἱερῶν οὐκ ἐκώλυσε, συντρόφους ποιῶν ταῖς τοιαύταις ὄψεσι καὶ συνήθεις τοὺς νέους, ὥστε μὴ ταράττεσθαι, μηδ' ὀῤῥωδεῖν τὸν θάνατον ὡς μιαίνοντα τοὺς ἁψαμένους νεκροῦ σώματος ἢ διὰ ταφῶν διελθόντας.* Vergl. desselben Instituta Laconica 18.

**) So lässt Virgil die ganze Flotte des Aeneas durch den Tod des Misenus verunreinigt werden (Aen. VI. v. 150 sq.: Praeterea iacet exanimum tibi corpus amici (Heu nescis) totamque incestat funere classem.), worauf sie Corynaeus lustrirt (VI. v. 229 sq.: Idem ter socios pura circumtulit unda, Spargens rore levi et ramo felicis olivae; Lustravitque viros —). Ein gleiches erzählt Justin. XIII. 4 von Perdiccas, der das durch Alexanders Tod unrein gewordene Heer lustrirte. — Im Nothfalle erkannte man die ungelegen kommende Todesbotschaft nicht an und sicherte sich hiedurch die Vollziehung einer heiligen Handlung, die sonst unterbleiben musste. Serv. ad Aen. XI. 2: Consuetudo Romana fuit, ut polluti funere minime sacrificarent; si tamen contingeret, ut uno eodemque tempore funestaretur quis, et cogeretur operam dare sacrificiis, elaborabat, ut ante sacra compleret, quam funus agnosceret: unde etiam Horatius Pulvillus in Capitolii dedicatione, cum ab inimicis ei filius nunciaretur extinctus (ut quidam putant, falso; ut alii, pro vero), ait: cadaver sit: nec voluit funus agnoscere, donec templa dedicaret.

***) Euripid. Helen. ed. Bothe v. 1348: *Καθαρὰ γὰρ ἡμῖν δώματ'· οὐ γὰρ ἐνθάδε Ψυχὴν ἀφῆκε Μενέλεως.*

†) Euripid. Alcest. ed. Bothe v. 95 sq.: *Πυλῶν πάροιθε δ' οὐχ ὁρῶ πηγαῖά θ', ὡς νομίζεται, Χέρνιβ' ἐπὶ φθιτῶν πύλαις Χαίτα τ' οὔτις ἐπὶ προθύροις Τομαῖος, ἃ δὴ νεκύων Πένθει πιτνεῖ* —. Hesych.: *πηγαῖον ὕδωρ, τὸ περικαθαῖρον τὰ πρὸς τῆς οἰκίας τῶν ἀπο—*

zu diesem Zwecke ein Cypressen- oder Fichtenbaum (picea) vor dem Hause aufgerichtet *); und dasselbe war während der sieben Tage, da sich die Leiche im vestibulum befand, unrein, und für priesterliche Personen auch in den ersten fünf Tagen nach der Bestattung noch nicht betretbar. Nach dem Leichenbegängnisse reinigte man sich von dem Todten (*λούεσθαι ἀπὸ νεκροῦ*), und zwar mit Wasser **); bei den Römern kam noch eine Räucherung dazu, indem man über ein Feuer schritt ***). Das Sterbehaus wurde durch everriatores (s. Paul. ex Fest. u. d. W.) lustrirt. Auch der Ort, wohin die Leiche kam, wurde durch sie verunreinigt; man scheute sich daher vor den Gräbern †) und liess es an gesetzlichen Bestimmungen zur

---

πεμπομένων, ὅτε ἐξεκόμιζον. Pollux VIII. p. 894: *οἱ ἐπὶ τὴν οἰκίαν τοῦ πενθοῦντος ἀφικνούμενοι, ἐξιόντες ἐκαθαίροντο, ὕδατι περιῤῥαινόμενοι· τὸ δὲ προὔκειτο ἐν ἀγγείῳ κεραμέῳ, ἐξ ἄλλης οἰκίας κεκομισμένον. τὸ δὲ ὄστρακον ἐκαλεῖτο καὶ ἀρδάνιον.* Suidas s. v.: *ἀρδάνιον.* — Dass das ausgehängte Haar von der Leiche abgeschnitten worden wäre, wie Casaubonus (zu Theophrast. Charact. 16: *οὔτ' ἐπὶ νεκρὸν ἐλθεῖν*), Kirchmann (de funerib. Rom. p. 74) u. A. voraussetzen, ist eine unrichtige Annahme, welche schon durch die aus Eurip d. angeführte Stelle widerlegt wird. Vielmehr schnitten die Trauernden ihr eigenes Haar ab; was eine alte und (nur bei den Aegyptern Herodot. II. 36. nicht übliche, sonst) allgemeine Sitte der Völker war. S. das Nähere in Ansehung der Griechen in Pfeiffer antiq. gr. p. 755 sq., Dugas Montbel observations sur l'Iliade XXIII. 141.

*) Serv. zu Aen. IV. 506: Romani moris fuit, propter caerimonias sacrorum, quibus populus Romanus obstrictus erat, ut potissimum cupressus, quae excisa renasci non solet, in vestibulo mortui poneretur; ne quis imprudens funestam domum rem divinam facturus introeat et quasi attaminatus suscepta peragere non possit. Plin. h. n. XVI. 60: Cupressus — Diti sacra et ideo funebri signo ad domos posita. XVI. 18: Picea — feralis arbor et funebri indicio ad fores posita.

**) Schol. zu Aristoph. Nub. v. 836 (— *σὺ δὲ Ὥσπερ τεθνεῶτος καταλούει μου τὸν βίον*): *ἔθος ἦν μετὰ τὴν ἐκκομιδὴν τοῦ νεκροῦ λούεσθαι τοὺς κατ' οἶκον καθαρμοῦ χάριν*, vergl. Suidas s. v. *καταλούει.*

***) Paul. ex Fest.: Funus prosecuti redeuntes ignem supergrediebantur aqua adspersi, quod purgationis genus vocabant suffitionem. Die Besprengung wurde mit einem Lorbeerbüschel vollzogen, s. P. ex Fest. unter laureati. Für gelegentliche Reinigungen standen auf dem Forum und sonst hin und wieder in den Strassen Roms Wassergefässe bereit.

†) Theophr. charact. 16: *καὶ πυκνὰ δὲ τὴν οἰκίαν καθαίρειν καὶ οὔτε*

Verkehr gegen ungehörige Entweihungen nicht fehlen *). — Natürlich waren bei den Mysterienfeiernden, den Priestern und andern mit heiligen Dingen betrauten Personen die Forderungen der Reinheit noch verschärft; der flamen dialis durfte keinen Todten berühren, keinem Scheiterhaufen nahen, nicht einmal eine Trauerflöte hören, auch kein Leder von einem verendeten Thiere an sich tragen. Starb ihm seine Gattin, so war er sein Amt niederzulegen verbunden (Gellius X. 15). Die Pontifices, insonderheit der pontifex maximus, und die mit dem Augurate und andern heiligen Aemtern bekleideten Imperatoren sollten sich selbst des Anblickes jeder Leiche enthalten **). — Am meisten dürfte aber die Todtenscheu der Alten

---

ἐπιβῆναι μνήμασι. Diese Voraussetzung, dass die Gräber verunreinigten, erhielt sich so lange, als das griechisch-römische Heidenthum fortbestand. In scharfen Contrast hiezu trat die Liebe der Christen zu den Gräbern der Blutzeugen, das *συναθροίζεσθαι ἐν τοῖς κοιμητηρίοις*, circumire sepulchra Apostolorum et martyrum; was die Heiden als einen Gräuel verspotteten. Theodoret. serm. VIII. de martyr. (ed. Paris. 1642. T. IV. p. 594): — *ἀλλὰ γελᾶτε καὶ κωμῳδεῖτε τὸ τούτοις παρὰ πάντων προσφερόμενον γέρας, καὶ μύσος ὑπολαμβάνετε τὸ πελάζειν τοῖς τάφοις.* p. 597: *ἀνθ' ὅτου δὴ μολυσμοῦ τινος μεταλαγχάνειν νομίζετε τὸν ταῖς θήκαις τῶν τεθνεώτων πελάζοντα; ἀνοίας γὰρ ταῦτα ἀμαθίας ἐσχάτης.* — Unter den Alten fanden nur die Spartaner keinen Anstoss in dem *διὰ ταφῶν διέρχεσθαι.* (Plutarch. vit. Lycurg. 27).

*) Jul. Paul. recept. sentent. L. I. tit. 21. §. 2: Corpus in civitatem inferri non licet, ne funestentur sacra civitatis, et qui contra ea fecerit, extra ordinem punitur. Die Bestattung der Todten innerhalb der Städte war aus dem angegebenen Grunde ziemlich allgemein verboten (Ausnahmen kommen allerdings vor), in Rom bereits durch die Zwölf Tafeln: hominem mortuum in urbe ne sepelito neve urito. Wer auf heiligem Gebiete starb, ward weggeschafft und anderswo bestattet; so hatten z. B. die Delier auf der benachbarten Insel Rhenea ihre Grabstätten. — Erst durch die Dekrete der christlichen Kaiser ward jenes alte Verbot aufgehoben, nachdem es freilich auch grossentheils schon in Vergessenheit gerathen war, Imper. Leon. novel. 53: *πᾶς ὃς ἂν βούληται εἴτε τῆς πόλεως ἐντὸς τοὺς τελευτῶντας τιμᾶν τῇ ταφῇ, ἄδειαν ἐχέτω περαίνειν τὸ βούλημα.*

**) Serv. ad Aen. VI. 176: Pontificibus nefas — cadaver videre. Senec. ad Marc. 15: Tiberius Caesar, et quem genuerat et quem adoptaverat, amisit: ipse tamen pro rostris laudavit filium, stetitque in conspectu posito corpore, interiecto tantummodo velamento, quod pontificis oculos

wohl dieses bezeichnen, dass man selbst an denen, die nur für verstorben gehalten und demzufolge betrauert waren, bei ihrer Rückkehr in die Heimath die Todesunreinheit haftend glaubte. Im alten Griechenland wurden sie als unrein von allem Umgange und von der Theilnahme an Opfern ausgeschlossen, bis endlich ein Orakel der Pythia dieses drückende Verhältniss abstellte, und für solche Fälle die mit Neugeborenen zu vollziehenden Gebräuche und Opfer zur Reinigung vorschrieb. Auch bei den Römern durften die todt geglaubten nicht ohne weiteres in ihr Haus gehen; gewissermassen als hätten sie es nicht verlassen, mussten sie sich darin wiederfinden: sie stiegen durchs Dach hinein (Plutarch. quaest. Rom. 5.). — Dass die Erschlagenen für nicht minder unrein galten als die natürlich Gestorbenen, wird kaum der Erwähnung bedürfen. Die Tödtung eines Menschen, wenn sie auch ohne Absicht oder aus Nöthigung und in gerechter Sache stattgefunden hatte, befleckte den Thäter und erforderte eine Lustration *). Die Hen-

---

a funere arceret. Dasselbe hatte Augustus bei der Leichenrede auf Agrippa beobachtet, Dio Cass. LIV. c. 28: *τόν τε λόγον τὸν ἐπ' αὐτοῦ εἶπε παραπέτασμά τι πρὸ τοῦ νεκροῦ παρατείνας.* — Tacit. annal. I. 62. (in Bezug auf Germanicus Antheil an einer Todtenfeier): neque Imperatorem, auguratu et vetustissimis caeremoniis praeditum, attrectare feralia debuisse. — Auch wurden im alten Rom gerade aus Rücksicht auf die priesterlichen und obrigkeitlichen Personen die Leichen des Nachts bestattet, Serv. zu Aen. XI, 142. 143: Antea per noctem cadavera funerabantur cum faculis. — Apud Romanos moris fuit, ut noctu efferrentur ad funalia: quia in religiosa civitate cavebant, ne aut magistratibus occurrerent aut sacerdotibus, quorum oculos nolebant alieno funere violari.

*) Was Philo de vita Mosis, L. I. p. 650 s. f. in Ansehung der Israeliten bemerkt (*καὶ γὰρ εἰ νόμιμοι αἱ κατ' ἐχθρῶν σφαγαὶ, ἀλλ' ὅγε κτείνων ἄνθρωπον, εἰ καὶ δικαίως, καὶ ἀμυνόμενος καὶ βιασθεὶς, ὑπαίτιος εἶναι δοκεῖ, διὰ τὴν ἀνωτάτω καὶ κοινὴν συγγένειαν· οὗ χάριν καθαρσίων ἐδέησε τοῖς κτείνασι πρὸς ἀπαλλαγὴν τοῦ νομισθέντος ἄγους γεγενῆσθαι*), gilt auch von den Griechen, Iliad. VI. v. 267 sq. Od. XXII. v. 481 sq., v. 492 sq. Ueber den unvorsätzlichen Todtschlag bestimmte das altathenische Gesetz, dass der Thäter in bestimmter Zeitfrist und auf vorgezeichnetem Wege den heimischen Boden verlassen und ihn mindestens in einem Jahre nicht berühren sollte. Wenn er nach erhaltener Verzeihung von Seiten der Verwandten des Getödteten wieder zurückkehrte, musste er sich gewissen Reinigungsgebräuchen unterziehen und

ker durften so wenig als die Todtengräber innerhalb der Stadt wohnen, ja manche Stadt überhaupt nicht betreten *).

Zu den geschlechtlichen Unreinheiten wird dasselbe gerechnet, was auch von den andern alten Völkern dafür angesehen wurde. Es verunreinigte die eheliche Beiwohnung sowohl den Mann als die Frau, und machte (wie es scheint, für einen Tag) zum Besuche der Altäre oder zur Uebernahme jeder heiligen Handlung unfähig **). Besondere Verpflichtungen in dieser Hinsicht lagen den Priestern und solchen Personen ob, welche sich an einer religiösen Festfeier betheiligten ***). Jedoch nicht allein in Rücksicht auf das Heilige

---

Sühnopfer bringen. Demosth. in Aristocrat. p. 613. s. fin.: *τί οὖν ὁ νόμος κελεύει; τὸν ἁλόντα ἐπ' ἀκουσίῳ φόνῳ ἔν τισιν εἰρημένοις χρόνοις ἀπελθεῖν ταχτὴν ὁδὸν καὶ φεύγειν, ἕως ἂν αἰδέσηταί τινα τῶν ἐν γένει τοῦ πεπονθότος. τηνικαῦτα δ' ἥκειν δέδωκεν ἔστιν ὃν τρόπον, οὐχ ὃν ἂν τύχῃ, ἀλλὰ καὶ θῦσαι καὶ καθαρθῆναι καὶ ἄλλ' ἅττα διείρηκεν ἃ χρὴ ποιῆσαι.* Bald hernach hebt er die religiöse Sühne noch einmal hervor: *τὸν κατιόνθ' ὁσιοῦν καὶ καθαίρεσθαι νομίμοις τισί.* (Vergl. Weber's Comment. 1845. zur St.). Plato de legg. IX. p. 865. 866. 869. (Vergl. C. F. Hermann disput. de Platonis legg. p. 51.) Ueber das Miasma der Blutthat, über die religiöse Sühne und Reinigung für unvorsätzlichen Todtschlag (*καθάρσια ἐπὶ ἀκουσίῳ φόνῳ*), s. K. O. Müller's erläuternde Abhandlungen zu Aeschylos Eumeniden 1833. S. 128. 130 f. 136 f. — Selbst an leblosen Gegenständen, deren zufälliges Herabfallen oder Umstürzen jemanden getödtet hatte, glaubte man, hafte Unreinheit, und sie mussten daher über die Gränze geschafft werden. Aeschin. in Ctesiph. p. 88 (459). Dio Chrysost. Or. XXXI. p. 340, 10.

*) Hesychius s. v. *καταγεῶται.* Plaut. Pseudol. I. 3. v. 97., Cic. p. Rab. perd. 4, 5. Poll. Onom. IX. 1. — Dio Chrysost. Or. XXXI. p. 348, 16.

**) Herodot. II. 64. Porphyr. de abst. IV. 20: *τὰ ἀφροδίσια μιαίνει κ. τ. λ.* Ep. ad Anebon. cf. Iamblich. de myster. IV. 11: [*οἱ θεοὶ*] *μὴ καθαρῷ ὄντι ἐξ ἀφροδισίων, οὐκ ἂν καλοῦντι ὑπακουσαίεν* —. Tibull. Eleg. II. 1, 11 sq.: Vos quoque abesse procul iubeo (discedite ab aris), Queis tulit hesterna gaudia nocte Venus. Casta placent superis —. Gewiss so wenig der ursprünglichen als der allgemeinen Ansicht gemäss wollte Theano allein in dem ungeordneten, ausserehelichen Verhältniss eine Verunreinigung erkennen, welcher Ausspruch derselben daher als etwas besonderes überliefert wird. S. die Berichte der Alten in den Observat. Menagii in Diog. Laert. VIII. segm 43.

***) Die kretischen Priester des Zeus bei Euripides (Porphyr. IV. 19): *Ἁγνὸν δὲ βίον τείνομεν, ἐξ οὗ Διὸς Ἰδαίου μύστης ἐγενόμην — Πάνλευκα δ' ἔχων εἵματα, φεύγω Γένεσιν βροτῶν καὶ νεκροθήκης Οὐ*

hielt man sich hierdurch für befleckt, sondern ebenso auch in seinen übrigen Beziehungen; und es war daher allgemeiner Brauch, eine Reinigung mit Wasser nachfolgen zu lassen *), weil sonst die Verbreitung der Unreinheit befürchtet wurde. Insonderheit ward darum von denen Enthaltsamkeit gefordert, welchen die Sorge für die Speisen und Getränke überwiesen war **). Unrein ist ferner die nächtliche Befleckung (*ὀνείρωξις*, Porphyr. de abst. IV. 20), der Zustand der Menstruirenden (*ἔμμηνοι*, Porphyr. a. a. O. II. 50) und der Gebärenden. Wer letztere berührte, wurde hierdurch befleckt und durfte den Altären nicht nahen ***). Heilige Bezirke

χριμπτόμενος —. Die der athenischen Opferköniginn beigegebenen Priesterinnen *γεραίραι* hatten beim Antritt ihres Amtes, ehe sie die heiligen Dinge berührten, zu schwören: *ἁγιστεύω καί εἰμι καθαρὰ καὶ ἁγνὴ ἀπὸ ἄλλων τῶν οὐ καθαρευόντων καὶ ἀπὸ ἀνδρὸς συνουσίας* — (Demosth. Orat. in Neaer. c. 78). Die Feste der Ceres mussten von den Theilnehmern in strenger Enthaltsamkeit begangen werden (Ovid. Met. X. 434: Perque novem noctes Venerem tactusque viriles In vetitis numerant); und bediente sich der Zweige des Keuschlammes (*λύγος*, *ἄγνος*, vitex), während dieser Zeit zum Lager, wodurch die Keuschheit geschützt sein sollte, Dioscor. Hist. pl. I. 136. Plin. h. n. XXIV. 38. — Etliche Priester und Priesterinnen waren auch zu immerwährender Enthaltsamkeit verpflichtet. Tertull. de monogam. sub fin.: Cereris sacerdotes, viventibus etiam viris et consentientibus, amica separatione viduantur. Sunt et quae de tota continentia iudicent nos, Virgines Vestae et Iunonis Achaicae et Dianae Scythicae et Apollinis Pythii. Ferner die Priester des Hercules zu Phocis und Gades, der Cybele u. A. — Vgl. noch Sainte-Croix Mystères, ed. 2., I. p. 220. II. p. 7.

*) S. die Nachweisungen in Pitisci Lex. antiq. rom., s. v. Abluebant. Die Sitte stand so fest, dass sie von der Mythe selbst bei den Göttern vorausgesetzt wurde, Hom. Od. VIII. 364. Athen. Deipnos. XV. p. 681. Pausan. Arcad. p. 649.

**) Columella de re rust. XII. 4: — placuit, eum, qui rerum harum officium susceperit, [sc. pistorem, cocum, cellarium] castum esse continentemque oportere, quoniam totum in eo sit, ne contractentur pocula vel cibi, nisi aut ab impubi, aut certe abstinentissimo rebus Veneris. quibus si fuerit operatus vel vir vel foemina, debere eos flumine aut perenni aqua, priusquam penora contingant, ablui. propter quod his necessarium esse pueri vel virginis ministerium, per quos promantur, quae usus postulaverit.

***) Eurip. Iphig. Taur. v. 355 sq.: *Τὰ τῆς θεοῦ δὲ μέμφομαι σοφίσματα,*

sollten durch keine Niederkunft entweiht werden, und die Bewohnerinnen von Delos mussten daher die Heimath verlassen, sobald sie ihre Entbindung erwarteten (Thucydid. bell. Pelop. III. 104). Die *κάθαρσις τῶν λοχείων* bestand in Bädern, welche bald nach der Geburt und später wieder beim Ablaufe der Unreinheitsperiode, welche sich bei Griechen und Römern auf vierzig Tage erstreckte, genommen wurden *); worauf die Wöchnerin die ihr bis dahin unzugänglich gewesenen Tempel besuchte und für ihre glückliche Entbindung Opfer darbrachte. Es wurde auch das Neugeborne durch das Blut der Entbindung für verunreinigt angesehen, und theils unmittelbar nach der Geburt **), theils an einem bald darauf folgenden Tage die Reinigung desselben vollzogen. Der römische dies lustricus war für ein weibliches Kind der achte, und für ein männliches der neunte Tag nach der Geburt ***). Dem entsprach bei den

---

Ἥτις, βροτῶν μὲν ἤν τις ἅψηται φόνον, Ἢ καὶ λοχείας, ἢ νεκροῦ θίγῃ χεροῖν, Βωμῶν ἀπείργει, μυσαρὸν ὡς ἡγουμένη Theophrast. c. 16. de superstit.: *οὔτε ἐπὶ νεκρὸν ἐλθεῖν οὔτε ἐπὶ λεχὼ ἐθελῆσαι.* Porphyr. de abst. IV. 16. von den Mysterienfeiernden: — *καὶ ἐπίσης μεμίανται * τῷ τε λεχοῦς ἅψασθαι ὡς τῷ θνησιδίων* (was wohl an Stelle der verderbten Worte: *μ. οὐ στελέχους ἅ. ὡ. τὸ θ* zu lesen ist; Hesych.: *λεχώ· προσφάτως τετοκυῖα*). Diog. Laert. VIII. 33. von Pythagoras: *τὴν δὲ ἁγνείαν εἶναι διὰ καθαρμῶν καὶ λουτρῶν καὶ περιῤῥαντηρίων, καὶ διὰ τοῦ αὐτὸν καθαρεύειν ἀπό τε κήδους καὶ λεχοὺς καὶ μιάσματος παντός* Meursius de puerperio c. 6: aedes (parturientis) intrare homines superstitiosi nolebant; — aut egressi rursum se purgabant, non secus atque a funere redeuntes. Hartung Rel. der Römer I. S. 190: Der Gottheit war nicht leicht etwas anderes so gräuelhaft, als die Berührung der Wöchnerinnen und der Todten; und strenge Reinigungen waren erforderlich, um diese Befleckung hinwegzunehmen, ehe man wieder einem Gottesdienste beiwohnen konnte.

*) Callimach. Hym. in Iov. v. 15 sq.: *Ἔνθά σε ἐπεὶ μήτηρ μεγάλων ἀπεθήκατο κόλπων Αὐτίκα δίζητο ῥόον ὕδατος, ᾧ τε τόκοιο Λύματα χυτλώσαιτο, τεὸν δ' ἐνὶ χρῶτα λοέσσαι* S. Spanheim zur St. und zu hym. in Delum v. 111. und v. 124. — Terent. Andr. III. 2. 3. Plaut. Truculent. v. 173. Censorinus de die natal. c. 11. Potter archaeol. gr. IV. c. 14. s. fin. — Ja auch an Thieren wollte man Reinigungen nach der Geburt bemerkt haben, Aristot. hist. a. VI. 2. Plin. X. 57. Plut. Symp. VII. 2.

**) S. Meursius zu Lycophron. v. 322. und Pitisci Lex. antiq. rom. unter Infantes.

***) Macrob. Sat. I. 16: Est Nundina Romanorum dea, a nono die nas-

Griechen der fünfte Tag, an welchem ein Familienfest (τὰ ἀμφιδρόμια) begangen wurde, dessen Zeichen ein Kranz an der Thüre war. Das lustrirte Kind ward von der Wärterin um den Heerd getragen und unter einem Opfer als neues Mitglied des Hauses dem Schutze der Penaten überwiesen *).

Zu den Zuständen, welche eine religiöse Reinigung erforderlich machten, wurde auch der Schlaf gerechnet; entweder weil man ihn als Abbild des Todes (— quid est somnus, gelidae nisi mortis imago?), als κασίγνητος θανάτοιο auffasste, oder richtiger wohl, weil man in der Gebundenheit und Gefangennahme des geistigen Lebens und Selbstbewusstseins durch die Macht der Natur eine gewisse Verunreinigung zu erkennen glaubte. Solcher Lustrationen nach dem Schlafe haben wir schon oben bei den Aegyptern erwähnt; die Muhammedaner beobachten sie ebenfalls, gleicherweise aber auch in andern Fällen mangelnden Bewusstseins, in Folge des Wahnsinns, der Trunkenheit, einer auffallenden Geistesabwesenheit u. s. w. „In allen diesen Fällen muss der Gläubige zum Abwaschen schreiten, um wieder zur Reinigkeit zu gelangen" (Muradgea d'Ohsson a. a. O. I. S. 245). Auf gleichem Grunde möchte auch der bei Griechen und Römern vorkommende Gebrauch beruhen, sich beim Erwachen am Morgen zu lustriren **). Insonderheit erschien dieses

centium nuncupata, qui lustricus dicitur. est autem dies lustricus, quo infantes lustrantur et nomen accipiunt. sed is maribus nonus, octavus est feminis. Plutarch. Quaest. Rom. 102. Pers. Sat. II. 31 sq.: Ecce avia aut metuens divum matertera cunis Exemit puerum, frontemque atque uda labella Infami digito, et lustralibus ante salivis Expiat. (Vergl. den Comm. von Plum z. St.)

*) Ephippus bei Athen. Deipn. IX. c. 2. p. 370: — ἔπειτα πῶς; Οὐ στέφανος οὐδ' εἷς ἐστὶ πρόσθε τῶν θυρῶν, Οὐ κνίσσα κρούει ῥινὸς ὑπεροχὰς ἄκρας Ἀμφιδρομίων ὄντων κ. τ. λ. Plaut. Truculent. v. 391: Quin dis sacruficare hodie pro puero volo Quinto die quo fieri oportet. Suidas und Hesych. s. v. Ἀμφιδρόμια.

**) Ein alter Dichter in Clem. Al. Admonit. ad gent. (Op. ed. Sylburg. 1688. p. 46): Ὄρθριοι ἐξ εὐνῆς ἀεὶ χρόα ἁγνίζοντες Ὕδασι. Serv. zu Aen. VIII. 67. (Nox Aenean somnusque reliquit. Surgit et aetherii spectans orientia solis Lumina, rite cavis undam de flumine palmis Sustulit —): Dicitur nox etiam solo somno polluere, unde est: Et noctem flumine purgat (Pers. Sat. II. 16). Appul. Metam. XI. s. init.: Confestim discussa pigra quiete alacer exsurgo: meque protinus purificandi studio marino lavacro trado: septiesque submerso fluctibus capite, quod eum numerum

nothwendig, wenn man von Träumen verwirrt und geängstigt erwachte *).

Auch jener Ansicht begegnen wir auf diesem Gebiete wieder, wenn sie gleich mehr nur vereinzelt in gewissen Beobachtungen hervortritt, nämlich dass Haare, Wolle, Nägel zu dem sich vom Körper aussondernden Unreinen gehören **) (vergl. S. 301 und 307). Der Flamen dialis war am Haupte geschoren; die Abschnitzel seiner Haare und Nägel wurden in die Erde vergraben. Die Frau desselben, die Flaminica dialis, hatte bestimmte Reinheitszeiten zu beobachten, in welchen sie von ihrem Manne unberührt bleiben, Nägel und Haupthaar unbeschnitten lassen, ja dieses auch nicht einmal kämmen sollte ***). Aus demselben Grunde galt es bei den Griechen für unerlaubt, sich an einem Götterfeste etwas von den Nägeln abzuschneiden (Hesiod. Op. et di. v. 742). Die linnene Kleidung finden wir hin und wieder als reiner der wollenen vorgezogen; so schrieben solche die uralten Sätze der orphischen Mysterien den

---

praecipue religionibus aptissimum divinus ille Pythagoras prodidit, laetus et alacer Deam — sic apprecabar —. Propert. III. 8. v. 12: Surge et poscentes iusta precare deos; Ac primum pura somnum tibi discute lympha.

*) Aristophan. Ran. v. 1326 sq.: *Ὦ νυκτὸς κελαινοφαὴς Ὄρφνα, τίνα μοι δύστανον ὄνειρον Πέμπεις — —. Ἀλλά μοι ἀμφίπολοι λύχνον ἅψατε Κάλπισί τ' ἐκ ποταμῶν δρόσον ἄρατε, Θέρμετε δ' ὕδωρ Ὡς ἂν θεῖον ὄνειρον ἀποκλύσω.* Schol.: *Ὄνειρον ἀποκλύσω· ἀπονίψωμαι· ὅπερ εἰώθασι ποιεῖν ἐν τοῖς ὀνείροις.* Aeschyl. Pers. 207. Apoll. Argonaut. IV. 662 sq. Sil. Ital. VIII. 124.

**) Appuleius: lana segnissimi corporis excrementum. Plutarch.: *ἐκ δὲ περιττωμάτων ἔρια καὶ λάχναι καὶ τρίχες καὶ ὄνυχες ἀναφύονται* (s. d. St. oben S. 301. N. 2). Auf solche Annahme bezieht sich auch die Aeusserung des Dio Chrysostomus (Or. XXXIII. p. 412. D.): *σκώπτεται δὴ καὶ καταγελᾶται παρὰ τοῖς σοφοῖς καὶ νέοις ἡ τῆς φύσεως τέχνη, καθάπερ ἀρχαία τις οὖσα καὶ σφόδρα εὐήθης καὶ ἀχρεῖα περιττὰ* [leg. *ἀχρεῖα καὶ π.*] *προσθεῖσα τῷ σώματι· τί γὰρ ὑμῖν ὀνύχων ἔδει; τί δαὶ τριχῶν; ἀλλ' οὐδὲ χειρῶν ἴσως οὐδὲ ποδῶν.*

***) Masurius Sabinus bei A. Gell. X. 15: — neque comit caput neque capillum depectit. Ovid. Fast. VI. v. 226 sq.: — sancta Dialis ait: Donec ab Iliaca placidus purgamina Vesta Detulerit flavis in mare Tibris aquis [i. e. usque ad sacra Vestalia]: Non mihi detonsos crines depectere buxo, Non ungues ferro subsecuisse licet; Non tetigisse virum. Vgl. III. v. 398.

Eingeweihten vor und bestimmten sie ihnen auch zur Leichendecke. Ein gleiches hören wir von Pythagoras und seinen Anhängern *), Auch zur Opferhandlung wählte man gern ein weisses, fleckenloses Linnenkleid **); bei gewissen, z. B. bei den der Ceres geweihten Opfern, durfte kein anderes getragen werden ***).

Man wird eine ins Einzelne gehende Darstellung der gemäss der Veranlassung der Unreinheit und dem zu reinigenden belebten oder leblosen Gegenstande sehr verschiedenen Lustrationsriten an diesem Orte nicht erwarten; sie würde auch unserem Zwecke weniger entsprechen, welcher nur dahin gerichtet ist, die aus dem Oriente uns zunächst bekannt gewordenen Vorstellungen über leibliche Reinheit auch auf dem Boden des klassischen Alterthums zu verfolgen. Doch sei es erlaubt, nach jener Uebersicht der religiösen Unreinheiten noch die hauptsächlichsten Antidota gegen dieselben kurz zusammenzustellen. Die Reinigungsmittel sind zahlreich; die erste Stelle unter diesen nimmt, wie bei allen von uns betrachteten Völkern, das Wasser ein (*καθαρὸν, ἄβλαβες ὕδωρ*), aus einem Quell oder Flusse (,lebendiges' Wasser †)) oder dem Meere entnommen. Dem letztgenannten wurde wegen des Salzgehaltes eine vorzüglich reinigende Kraft beigelegt ††); dem gewöhnlichen Wasser mischte

---

*) Herodot. II. 81. Appul. Apolog. p. 518: lana — iam inde Orphei et Pythagorae scitis profanus vestitus est. Philostrat. Vit. Apollon. VIII. c. 4: — *ἐσθῆτα, ἣν ἀπὸ θ ησειδίων οἱ πολλοὶ φορoῦσιν*, [*ὁ Πυθάγορας*] *οὐ καθαρὰν εἶναι φήσας, λίνον ἠμπίσχετο.* (Diogenes Laert. übergeht diesen Punkt in seiner Darstellung der Ansichten des Pythagoras, wahrscheinlich geflissentlich, weil er nämlich der Ansicht ist: *τὰ λινᾶ οὔπω εἰς ἐκείνους ἀφῖκτο τοὺς τόπους.* VIII. seg. 19.)

**) pura vestimenta, s. die Erklärung bei Festus und bei Serv. zu Aen. XII. 169; wurde jedoch den Göttern der Unterwelt geopfert, so legte man schwarze, dunkele Kleider an, vgl. Braun de vest. sac. p. 181 sq.

***) Serv. zu Aen. VIII. v. 33. Ovid. Fast. IV. v. 619: Alba decent Cererem: vestis Cerealibus albas Sumite: nunc pulli velleris usus abest.

†) aqua viva, der technische Ausdruck, Serv. zu Aen. II v. 719, vergl. Ovid. Met. III. 27. Fast. II. 250. IV. 778. Liv. I. 45. In Rom wurde das zu heiligen Gebräuchen erforderliche Wasser aus der Quelle Juturna (Serv. zu Aen. XII. 139), in Athen aus der Callirrhoe geschöpft.

††) Tzetzes zu Lycophr. v. 135: *τὸ ἁλυκὸν καὶ θαλάσσιον ὕδωρ καθαρτικώτερον φύσει τῶν γλυκέων.* Vergl. Eustath. zu Iliad I. 314, der

man wohl auch Salz noch besonders bei *). Eine andere Weise die reinigende Kraft des Wassers zu verstärken war die, dass ein Feuerbrand vom Altare genommen und in dasselbe getaucht wurde. In solcher Art ward das Reinigungswasser zubereitet, welches zur Besprengung der in den Tempel Eintretenden diente **). Die Wasserreinigung wurde durch Baden, Abwaschen und Besprengen vollzogen. Bei dem zuletzt genannten Verfahren bediente man sich eines grünenden Büschels (θαλλός), bestehend aus Zweigen des Olivenbaums (Aen. VI. 229) oder des Lorbeers ***) (Ovid. fast. IV. 728. V. 677. 679. Iuven. Sat. II. 158). — Neben dem Wasser wurde auch Asche, namentlich Opferasche angewendet †); ferner Blut von Sühnopfern, vornehmlich zur Reinigung vom Morde befleckter Menschen, über deren Hände und Haupt es gegossen wurde ††), zu-

---

auch den Vers des Euripides anführt: *θάλασσα κλύζει πάντα τ' ἀνθρώπων κακά.*

*) Theocrit. Idyll. XXIV. 95. *ἅλεσσι μεμιγμένον (ὡς νενόμισται) — ἄβλαβες ὕδωρ.* Menand. reliq. ed. Meineke p. 42. Censorin. de die nat. c. 21.

**) Eurip. Hercul. fur. ed. Bothe v. 837. v. 1042. Athen. deipnosoph. IX p. 409. A: *ἔστι δὲ (ἡ χέρνιψ) ὕδωρ, εἰς ὃ ἀπέβαπτον δαλὸν ἐκ τοῦ βωμοῦ λαμβάνοντες, ἐφ' οὗ τὴν θυσίαν ἐπετέλουν, καὶ τούτῳ περιῤῥαίνοντες τοὺς παρόντας ἥγνιζον.*

***) Namentlich hatte hier der Lorbeer etwa dieselbe Geltung wie der Ysop bei den Hebräern. Dass sich der Römer mit der laurus victrix, triumphalis schmückte, beruhte ursprünglich auch auf der Voraussetzung, dass der Lorbeer reinigende Kräfte in sich trage. P. ex Fest.: Laureati milites sequebantur currum triumphantis, ut quasi purgati a caede humana intrarent urbem Itaque eandem laurum omnibus suffitionibus adhiberi solitum erat. Plin. h. n. XV. 40: — suffimentum fit caedis hostium et purgatio, ut tradit Masurius. Adeoque in profanis usibus pollui laurum et oleam fas non est, ut ne propitiandis quidem numinibus accendi ex his altaria araeve debeant. — Eadem purificationibus adhibetur. Ovid. Fast. IV. 741. In Ansehung der Griechen vergl. Casaubon. Com. zu Theophrast. charact. 16: *δάφνης εἰς στόμα λαβών, οὕτω τὴν ἡμέραν περιπατεῖν.*

†) Virg. Eccl. VIII. 101: Fer cineres, Amarylli, foras vivoque fluenti Transque caput iace. Ovid. Fast. IV. 639: Igne cremat vitulos — —, purget ut ille cinis. Vgl. v. 725. 733. Arnob. cont. gent. VII. c. 32: Lavatio deum matris est hodie: sordescunt enim divi, et ad sordes eluendas lavantibus aquis opus est atque adiecta — cineris fricatione.

††) Eustath. zu Odyss. XXII. p. 1935: — *καὶ δι' αἵματος ἦν κάθαρσις, αἱ*

gleich aber auch zu sonstigen Reinigungen, z. B. öffentlicher Gebäude und Versammlungen bestimmt *). Zu solchem Zwecke wurden die den unterirdischen Göttern genehmen Thiere verwendet, bei den Griechen vor allem Schweine (deren Blut immer eine Hauptsache bei dem Reinigungsverfahren war) und Hunde (über den περισκυλακισμός s. Plut. Vit. Rom. 20. Qu. Rom. 66). Ein anderes von den ältesten Zeiten ab übliches Reinigungsmittel war das Feuer **), welches sowohl von Seiten der Flamme als des Rauches für wirksam gehalten wurde. Meistens erscheint die Feuerreinigung mit der Wasserreinigung verbunden. Die römische Neuvermählte lustirte sich, indem sie Feuer und Wasser berührte ***), der durch Todtengemeinschaft Befleckte, indem er über Feuer hinschritt und sich mit Wasser besprengen liess †), Andere bei sonstigen Verunreinigungen, indem sie durch die Flamme hüpften. Des zuletzt genannten Verfahrens erwähnt Dionysius Hal. (Arch. Rom. I. 88) bereits in der Geschichte des Romulus, welcher zu einer der Erbauung der Stadt voraufgehenden Reinigung des Volkes (τῆς ὁσιώσεως τῶν μιασμάτων ἕνεκα) Feuer vor den Zelten anzuzünden und hindurchzuspringen befohlen habe. Auch hier gehörte zum vollständigen Ritus der Feuerlustration, wie er z. B. in den Palilien, einem ländlichen Reinigungsfeste stattfand, wesentlich noch eine Besprengung mit Wasser ††). Auch mittelst des Rauches wurde lustrirt; man trug das

---

ἱστορίαι δηλοῦσιν, ὁποῖα καὶ ἡ τῶν φονέων, οἳ αἵματι νιπτόμενοι καθάρσιον εἶχον αὐτό. Athen. Deipnos. IX p. 410. — Das Nähere über die Verwendung des Blutes und Wassers hiebei, in O. Müller's Aeschylos Eumeniden S. 146.

*) Pfeiffer a. a. O. p. 297.

**) Ovid. Fast. IV. 785: Omnia purgat edax ignis. Vergl. Virg. Georg. I. 89.

***) Plutarch. Quaest. Rom. I. In der Beantwortung der Frage διὰ τί τὴν γαμουμένην ἅπτεσθαι πυρὸς καὶ ὕδατος κελεύουσι; führt er auch dieses an: διότι τὸ πῦρ καθαίρει καὶ τὸ ὕδωρ ἁγνίζει· δεῖ δὲ καθαρὰν καὶ ἁγνὴν διαμένειν τὴν γαμηθεῖσαν.

†) P. ex Fest. in Aqua.

††) Ovid. Fast. IV. 727: Certe ego transilui positas ter in ordine flammas, Virgaque roratas laurea misit aquas. Vergl. v. 781. 790. Tibull. II. 5, 89. Propert. IV. 1, 19. 4, 75. Varro: Palilia tam publica quam privata sunt. Et est genus hilaritatis et lusus apud rusticos, ut conge-

Brennende — sei es Schwefel *) oder Weihrauch, heilige Kräuter und Zweige **), Kienholz ***), Fackeln †), oder auch das eine mit dem andern verbunden — umher und liess an dem zu reinigenden Gegenstande den Rauch hinziehen. Von den übrigen, aus den verschiedenen Naturreichen entlehnten Reinigungsmitteln lassen wir nur einige noch folgen. Des Honigs bedienten sich die in die Leontischen Mysterien Einzuweihenden statt des Wassers zur Reinigung der Hände und der Zunge ††). Eier, das Symbol ursprünglicher

---

stis cum foeno stipulis, ignem magnum transiliant, his Palilibus se expiari credentes.

*) Der Schwefelrauch wurde vorzüglich häufig angewendet, sowohl zur Lustration der Wohnungen (Plin. h. n. XXXV. 50: Habet [sulphur] in religionibus locum ad expiandas suffitu domos. Hom. Od. XXII. 481: *οἶσε θέειον, γρηῦ, κακῶν ἄκος, οἶσε δέ μοι πῦρ, Ὄφρα θεειώσω μέγαρον*, wozu Eustathius bemerkt: *θέειον δὲ θυμιάματος εἶδος καθαίρειν δοκοῦντος τοὺς μιασμούς· διὸ καὶ διαστείλας κακῶν ἄκος αὐτό φησιν ὁ ποιητής.* Vergl. v. 493. Theocrit. Id. XXIV. 94.), und des Bettes (Ovid. de art. II. 330. Propert. IV. 8, 84. vgl. Beroald z. St.), als der Heerden (Ovid. Fast. IV. 740), und Menschen (Propert. IV. 8, 86. Iuvenal. II. 157. Ovid. Met VII. 262. Claudian. de sext. cons. Honor. 325.)

**) Virg. Eccl. 8, 65. Verbenasque adole pinguis et mascula thura (Ueber verbenae s. Serv. z. St. und zu Aen. XII. 120). Virg. Cir. 370. Ovid. Fast. IV. 741.

***) Iuvenal. II. 158. Ovid. Fast. II. 28.

†) Auch das Fackeltragen bei der Brautführung hatte ursprünglich nicht schlechthin den Zweck der Beleuchtung, sondern es gehörte mit andern Riten des Ehebündnisses (den *λουτρὰ νυμφικά* u. s. w.) zu den Reinigungssymbolen. Die Neuvermählte sollte als eine casta puraque aus dem Hause der Eltern in das des Bräutigams auch rein hinübergebracht werden. In dieser höheren Beziehung liegt auch der Grund, warum bei den Griechen in alter Zeit gerade die Mutter der Braut mit der des Bräutigams die Fackel vorantrug. So bemerkt zu Apollon. Rhod. IV. 808: — *αὐτὴ δὲ σέλας χείρεσσιν ἀνέσχον Νυμφίδιον* der Scholiast: *τὸ δὲ σέλας χείρεσσιν ἔσχον φησὶν, ἐπειδὴ ἔθος ἦν ταῖς τῶν γαμούντων μητράσι δαδουχεῖν ἐν τοῖς γάμοις. Καὶ Εὐριπίδης ἐν Φοινίσσαις* (ed. Bothe v. 311) *φησίν· „Ἐγὼ δὲ οὔτε σοι πυρὸς ἀνῆψα φῶς Νόμιμον ἐν γάμοις, Ὡς πρέπει μητρὶ μακαρίᾳ“. Ἡ Ἥρα οὖν φησὶ δαδουχῆσαι τῇ Θέτιδι, διὰ τὴν πρὸς αὐτὴν εὔνοιαν μητρὸς ἔργον ἐπιτελουμένη.* Vergl. Euripid. Med. ed. Bothe v. 970.

††) Porphyr. de antro Nymph., Cantabr. 1655. p. 260.

Lauterkeit (wir erinnern an den Ausdruck ἐξ ᾠοῦ ἐξῆλθεν, sprichwörtlich zur Bezeichnung eines, der in ungewöhnlicher Reinheit erscheint) wurden nicht selten neben sonstigen Lustrationsmitteln angewendet *). Dem Speichel schrieb man unter andern eigenthümlichen Wirkungen (Plin. H. N. XXVIII. 7) auch reinigende zu (salivae lustrales, Pers. II. 33). Aus dem Pflanzenreiche bediente man sich ausser dem früher Erwähnten noch mancherlei, z. B. des Taubenkrautes **), der Feigen ***) und Meerzwiebeln †). Schliesslich erwähnen wir noch der reinigenden Luftschwingungen mittelst des μυστικὸν λίκνον, mystica vannus, ein Verfahren vom Reinigen oder Worfeln des Getreides entlehnt, welches zu den Einweihungsgebräuchen gehörte ††).

Wir haben bisher die die persönliche Reinheit betreffenden Satzungen der verschiedenen, von uns betrachteten Völker stets von Speisegesetzen und sonstigen Bestimmungen über den Unterschied reiner und unreiner Thiere begleitet gefunden. Auch im classischen Alterthume lassen sich die Spuren solcher Beobachtungen nachweiweisen, freilich eben nur Spuren, denn zu einer vollständigen Ausbildung dieser Seite der Reinheitsvorschriften scheint es nicht gekommen zu sein; da, je bestimmter der hellenische Geist die ihm in der Weltgeschichte zugewiesene Bahn verfolgte, er sich um so weiter von dem hieratisch-symbolischen Wesen des Orientes und seiner eigenen Vorzeit entfernte. Durch die Fortschritte der Philosophie und durch die Ausbildung der dem Geiste zu seiner Selbstdarstellung entsprechenderen Mittel musste die unvollkommene Ausdrucksweise des früheren Standpunktes allmählig um ihre Geltung kommen, die

*) Ovid. de art. am. II. 329: Et veniat, quae lustret anus lectumque locumque: Praeferat et tremula sulphur et ova manu. Iuvenal. VI. 518: — nisi se centum lustraverit ovis. Appul. Met. XI (Opp. e rec. Oudendorp. T. I. p. 785). Clem. Al. Strom. VII. p. 713 B: ᾠὰ ἀπὸ τῶν περικαθαρθέντων. Lucian. Catapl. 7: τὰ ἐκ τῶν καθαρσίων ᾠά und dial. mort. I. 1 (Weiteres in Hemsterhus. Comm. zu dieser St.).

**) Eustath. zu Hom. Od. XXII. p. 1935 s. init.

***) Eustath. zu Hom. Od. VII. p. 1572.

†) Casaubon. zu Theophr. char. 16: σκίλλῃ — περικαθᾶραι.

††) Z. B. der Dionysos-Mysterien, Serv. zu Aen. VI. 741 (In sacris Liberi omnibus tres sunt istae purgationes: nam aut taeda purgantur et sulphure, aut aqua abluuntur, aut aëre ventilantur) und zu Georg. I. 166. II. 389. Suidas s. λικνοφόρος.

überlieferten Formen, ihres Inhaltes verlustig, entweder eine blosse Gewohnheit des täglichen Lebens, oder schlimmer noch ein gelegenes Mittel für alle Art von Aberglauben und Selbsttäuschungen werden *), und demzufolge auch Widerspruch und Missachtung erfahren. Allerdings vernehmen wir wohl selbst aus der spätesten Zeit noch wohlmeinende Erinnerungen an die Beobachtung wenigstens einzelner wichtigeren Reinigungen, die unerlässlich seien **). Allein ein näher liegendes Interesse war, den jenen Formen zum Grunde liegenden Gedanken in einer anderen, geistigen Fassung in das Bewusstsein aufzunehmen ***); und sobald überhaupt eine solche Richtung ob-

---

*) Ovid. fast. II. 35 sq.: Omne nefas, omnemque mali purgamina causam Credebant nostri tollere posse senes. — — Ah nimium faciles, qui tristia crimina caedis Fluminea tolli posse putetis aqua! Auf dasselbe deutet auch der bereits angeführte Vers des Euripid. (Iphig. T. v. 1094): *ἡ θάλασσα κλύζει πάντα τ' ἀνθρώπων κακά.* Lactant. V. 20: At illi infelices, nec ex sceleribus suis intelligunt, quam malum sit, quod colunt, quandoquidem flagitiis omnibus inquinati veniunt ad precandum: et se pie sacrificasse opinantur, si cutem laverint, tanquam libidines infra pectus inclusas ulli amnes abluant, aut ulla maria purificent.

**) So ermahnt Plutarch, der auf andere Reinigungen z. B. auf die, welche in Folge der Todesgemeinschaft üblich waren, gar keinen Werth legt, doch jene die Unreinheit der Beiwohnung betreffenden Beobachtungen zu halten; freilich auch nur so weit als dabei die Zulassung zu gottesdienstlichen Handlungen in Betracht kommt. Er sagt Symp. III. 6. s. fin.: *Ἡμῖν δὲ τῷ νόμῳ πόλεως εὖ ἑπομένοις, ἐξευλαβητέον ἐστὶν εἰς θέρος* [leg. *θεῶν* vel *θ' ἱερὰ*] *ἐμβαλεῖν καὶ κατάρχεσθαι θυσιῶν, ὀλίγον ἔμπροσθεν διαπεπραγμένοις τι τοιοῦτον* [sc. *ἀφροδισίων*]. *ὅθεν εὖ ἔχει τὸ τὴν νύκτα καὶ τὸν ὕπνον ἐν μέσῳ θεμένους, καὶ ποιήσαντας ἱκανὸν διάλειμμα καὶ διάστημα, καθαροὺς αὖθις, ὥσπερ ἐξ ὑπαρχῆς, καὶ νέα ἐφ' ἡμέρῃ φρονέοντας, κατὰ Δημόκριτον, ἀνίστασθαι.*

***) Ist Reinheit die Bedingung des göttlichen Wohlgefallens, so kann diese keine andere als Herzensreinheit, heilige Gesinnung sein. Entschieden spricht dies die Aufschrift des Tempels in Epidaurus aus: *Ἁγνὸν χρὴ νηοῖο θυώδεος ἐντὸς ἰόντα Ἔμμεναι, ἁγνείη δ' ἐστὶ φρονεῖν ὅσια* (bei Porph. de abst. II. 19. Clem. Al. Strom. V. p. 551 u. A.). Auch ohne Reinigungen, sagt der Spruch der Pythia (Antholog. Gr. XIV. n. 74. p. 627), stehen den Guten die Tempel offen, denn die Tugend bleibt von jeglicher Verunreinigung unberührt: *Ἱρὰ θεῶν ἀγαθοῖς ἀναπέπταται, οὐδὲ καθαρμῶν Χρειώ· τῆς ἀρετῆς ἥψατο οὐδὲν ἄγος· Ὅστις δ' οὐλοὸν ἦτορ, ἀπόστειχε· οὔποτε γὰρ σὴν Ψυχὴν ἐκνίψει σῶμα δι-*

waltete, gab es für die Fortbildung der alterthümlichen Vorstellungen und Gebräuche keine Stelle mehr. Wenn wir also auch weder aus der späteren noch aus der früheren Periode eine vom Gesichtspunkte der religiösen Reinheit unternommene Eintheilung des ganzen Naturreiches, sondern nur einzelne Vorschriften über die Vermeidung gewisser durch Berührung oder Genuss der Reinheit nachtheiligen Pflanzen oder Thiere hier antreffen, so möchte auch dieses wenige unserer Beobachtung schon deshalb nicht unwerth sein, weil wir daran wieder einen Beleg haben, dass das blosse Vorhandensein derartiger Verbote keinesweges gerade dualistische Creationsansichten zu seiner Voraussetzung haben müsse.

Wir gedenken vorauf einer den Fleischgenuss verbietenden oder beschränkenden religiösen Bestimmung früher Zeit, welche auf einer

---

αινόμενον. Vergl. Pers. sat. II. 72 sq.: Compositum ius fasque animo sanctoque recessus Mentis et incoctum generoso pectus honesto: Haec cedo ut admoveam templis et farre litabo. Je mehr sich der Aberglaube mit den äusserlichen Reinigungen zu schaffen machte, um so nachdrücklicher wiesen die Ernstgesinnten auf dasjenige am Menschen, was vor allem gereinigt werden müsse. Aristoteles bei Athen. XII. 7. p. 530: Χεῖρες μὲν ἁγναὶ, φρὴν δ' ἔχει μιάσματα (Euripid.). Cic. de leg. II. 10. bei Erklärung des Gesetzes Ad divos adeunto caste, pietatem adhibento etc.: Caste iubet lex adire ad deos, animo videlicet, in quo sunt omnia, nec tollit castimoniam corporis; sed hoc oportet intelligi, cum multum animus corpori praestet, observeturque, ut casta corpora adhibeantur, multo esse in animis id servandum magis; nam illud vel adspersione aquae vel dierum numero tollitur, animi labes nec diurnitate evanescere nec amnibus ullis elui potest. Porphyr. de abst. II. 19: νῦν δὲ ἐσθῆτα μὲν λαμπρὰν περὶ σῶμα μὴ καθαρὰν ἀμφιασαμένοις, οὐκ ἀρκεῖν νομίζουσιν πρὸς τὸ τῶν θυσιῶν ἁγνόν· ὅταν δὲ τὸ σῶμα μετὰ τῆς ἐσθῆτος τινὲς λαμπρυνάμενοι, μὴ καθαρὰν κακῶν τὴν ψυχὴν ἔχοντες, ἴωσιν πρὸς τὰς θυσίας, οὐδὲν διαφέρειν νομίζουσιν. ὥσπερ οὐ τῷ θειοτάτῳ γε τῶν ἐν ἡμῖν χαίροντα μάλιστα τὸν θεὸν, διακειμένῳ καθαρῶς, ἅτε συγγενεῖ πεφυκότι. Ueber das Wesen solcher Reinigung, und über die Mittel sie zu Stande zu bringen, führen wir noch die schöne Aeusserung Epictets an (Arrian. dissert. II. 16, 45): — οὐ δύνασαι καθαίρειν τὰ ἀλλότρια κακά. — Τὰ σαυτοῦ κάθαρον· ἐντεῦθεν, ἐκ τῆς διανοίας, ἔκβαλε — λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, φθόνον, ἐπιχαιρεκακίαν, φιλαργυρίαν, μαλακίαν, ἀκρασίαν. Ταῦτα δ' οὐκ ἔστιν ἄλλως ἐκβαλεῖν, εἰ μὴ πρὸς μόνον τὸν Θεὸν ἀποβλέποντα, ἐκείνῳ μόνῳ προςπεπονθότα, τοῖς ἐκείνου προςτάγμασι καθωσιωμένον.

der altindischen ähnlichen Ansicht beruht, dass alles Leben ein Recht auf Schonung habe, und das Tödten namentlich unschädlicher Thiere eine Verschuldung (und solche ist zugleich auch eine Verunreinigung) nach sich ziehe. Aus den Schriften der Alten und ihren Opfern, bemerkt Plutarch (Symp. VIII. 8. p. 729), ersehe man, dass nicht nur das Essen, sondern auch das Tödten eines unschädlichen Thieres für eine sündliche Handlung (*ἔργον ἐναγὲς καὶ ἄθεσμον*) gehalten wurde. Ja auch späterhin, als man Thiere zu opfern längst angefangen hatte, sei dabei immer Furcht und Bangigkeit zu erkennen gewesen; und auch selbst zu seiner Zeit noch achte man sorgsam darauf, dass ein Thier nicht eher geschlachtet werde, bis es mit einem Trankopfer begossen worden sei, und durch Kopfnicken (*ἐπινεύειν*, bei den Römern annuere). seine Einwilligung ertheilt habe. In Uebereinstimmung mit Plutarchs Angabe ist die älteste Ueberlieferung. Als die frühesten gesetzlichen Anordnungen in Griechenland, noch von Triptolemos, dem Begründer des Ackerbaues, herrührend, werden genannt: die Eltern hochachten, die Götter mit Früchten ehren (also nicht mit Thieropfern), und die Thiere nicht schädigen (also auch nicht schlachten und essen); und diese drei Gebote verblieben in Gültigkeit zu Eleusis *). Ebenso wird von Cecrops, von Erechtheus und in Betreff der Alten überhaupt berichtet, dass die Thiere von ihnen geschont und zum Opfer nicht verwendet seien **). Der Grund davon, dass man die Altäre

---

*) Porphyr. de abstin. IV. 22 (aus Hermippos Schrift über die Gesetzgeber): *Φασὶ δὲ καὶ Τριπτόλεμον Ἀθηναίοις νομοθετῆσαι· καὶ τῶν νόμων αὐτοῦ τρεῖς ἔτι Ξενοκράτης ὁ φιλόσοφος λέγει διαμένειν Ἐλευσῖνι τούσδε· Γονεῖς τιμᾷν, Θεοὺς καρποῖς ἀγάλλειν, Ζῶα μὴ σίνεσθαι.* Hieronym. adv. Iovinian. II. 14: Xenocrates philosophus de Triptolemi legibus apud Athenienses tria tantum praecepta in templo Eleusinae residere scribit: Honorandos parentes, Venerandos deos, Carnibus non vescendum (eine ungenaue Uebertragung, da das *ζ. μ. σίνεσθαι* einen weiteren Sinn hat).

**) Pausan. VIII. 2, 1. von Cecrops: *ὁ μὲν γὰρ Δία τε ὠνόμασεν Ὕπατον πρῶτος, καὶ ὁπόσα ἔχει ψυχὴν, τούτων μὲν ἠξίωσεν οὐδὲν θῦσαι, πέμματα* (dünne Opferkuchen aus feinem Mehl, Oel und Honig bereitet) *δὲ ἐπιχώρια ἐπὶ τοῦ βωμοῦ καθήγισεν, ἃ πελάνους καλοῦσιν ἔτι καὶ ἐς ἡμᾶς Ἀθηναῖοι.* I. 26, 6. von dem Erechtheum zu Athen: *πρὸ δὲ τῆς εἰσόδου Διός ἐστι βωμὸς Ὑπάτου, ἔνθα ἔμψυχον θύουσιν οὐδὲν, πέμματα δὲ θέντες.* Plato de leg. VI. p. 782. C: — *ὅτε οὐδὲ βοὸς ἐτολμῶμεν*

nicht mit Blut „verunreinigen“ mochte und den Genuss des Fleisches als etwas unheiliges mied, ist gewiss kein anderer als die kindlich fromme Scheu, welche die Betrachtung des Lebens dem Menschen einflösst und die Wahrnehmung, wie verwandt der menschliche Organismus mit dem thierischen ist: also eine Anschauung wie die, auf welche das Gesetz des Manu V. 49 (s. oben S. 255. N.) das Fleischverbot begründet. Uebrigens hat auch Pythagoras, dessen Satzungen sich gerade auf die alterthümlichen Anschauungen stützen (woher er eben von den ihrer eigenen Vorzeit entfremdeten Späteren bald zu einem Schüler der Aegypter, bald der Etrurier oder auch der Chaldäer oder Zoroasters gemacht worden ist), wie auch Empedocles jene Rücksicht ausdrücklich hervorgehoben *). — War nun jenes eine altgriechische Anschauung und Beobachtung **), wenigstens in gewissen Kreisen des Volkes, so konnte es wohl auch geschehen, dass sich manche Heiligthümer bis in die späteste Zeit von blutigen Opfern rein erhielten, z. B. der sehr alte Altar des Apollon Genetor auf Delos ***) und des Zeus Hypatos in Athen †), auf welche keine andere Gabe als *ἁγνὰ θύματα*, Früchte und Opferkuchen, gebracht werden durften. — Als darauf jene alterthümlichen Ansichten mehr und mehr in den Hintergrund traten und die Thieropfer für die den Göttern werthesten galten, so erhielt sich

---

γεύεσθαι· θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖς ζῶα, πέλανοι δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι καὶ τοιαῦτα ἄλλα ἁγνὰ θύματα· σαρκῶν δ' ἀπείχοντο, ὡς οὐχ ὅσιον ὂν ἐσθίειν, οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς αἵματι μιαίνειν.

*) Diog. Laert. VIII. seg. 13: *μὴ ἅπτεσθαι τῶν ζώων, κοινὸν δίκαιον ἡμῖν ἐχόντων ψυχῆς.* Sext. Empir. adv. Mathemat. ed. I. Bekker, IX. seg. 127, p. 419: *οἱ μὲν οὖν περὶ τὸν Πυθαγόραν καὶ τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ τῶν Ἰταλῶν πλῆθος φασὶ — καὶ πρὸς τὰ ἄλογα τῶν ζώων ἡμῖν εἶναί τινα κοινωνίαν· ἓν γὰρ ὑπάρχειν πνεῦμα, τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον, ψυχῆς τρόπον, τὸ καὶ ἑνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα. διόπερ καὶ κτείνοντες αὐτὰ, καὶ ταῖς σαρξὶν αὐτῶν τρεφόμενοι, ἀδικήσομέν τε καὶ ἀσεβήσομεν ὡς συγγενεῖς ἀναιροῦντες.* Porph. de abst. III. 25. 26.

**) Plutarch. de carn. esu II. 3. p. 998: *τὰ δὲ Πυθαγόρου καὶ Ἐμπεδοκλέους δόγματα, νόμοι τῶν παλαιῶν ἦσαν Ἑλλήνων καὶ πυρίαι καὶ δίαιται.*

***) Diog. Laert. VIII. seg. 13. Iambl. Pythag. 5 und 7. Clem. Al. Strom. VII. p. 717. Er hiess darum *βωμὸς εὐσεβῶν*, Porph. de abstin. II. 28.

†) Pausan. I. 26, 6.

doch noch lange jene fromme Scheu wenigstens vor denjenigen Thieren, deren willige Dienstbarkeit und Tüchtigkeit als die Grundbedingung des Ackerbaues und damit zugleich alles staatlichen Gemeinlebens erkannt wurde. So wenig die ernährende Kuh bei den Aegyptern geopfert und gegessen werden durfte, ebenso wenig das pflügende Rind bei den Griechen und Römern alter Zeit *). Auch dieses Verbot wurde übertreten **) und gerieth in Vergessenheit; indessen blieben hin und wieder gewisse Festgebräuche bestehen, die auf dasselbe noch hinwiesen ***). Die letzte einschränkende

---

*) Das altattische Gesetz *Βοῦν ἀρότην μὴ θύεσθαι* bei Aelian. Var. hist. V. 14., womit die vorhin aus Plato de leg. VI. p. 782. C. angeführte Stelle und Pausanias I. 24, 4. verglichen werden kann. Auch von Pythagoras wird die Vorschrift erwähnt: *ἀπέχεσθαι ἀροτῆρος βοὸς καὶ κριοῦ*, worauf sich nach Aristoxenus (bei Diog. Laert. VIII. segm. 20.) das Fleischverbot desselben beschränkt habe; jedoch möchte diese Einschränkung richtiger auf seine Nachfolger zu beziehen sein, welche, den veränderten Zeitansichten sich anschliessend, nicht gerade jede Fleischnahrung sich versagen zu müssen glaubten. — Auch der römische Gottesdienst früher Periode kannte nur *ἀναίμακτοι θυσίαι* (Plutarch. Vit. Num. 8. p. 141. Ovid. Fast. I. 337—348 III. 727 sq.); und es gab ein Gesetz, welches das Schlachten der Rinder sogar wie einen Mord ahndete. Serv. zu Georg. II. 537: Maiores bovem comesse nefas putabant. Varro de re rust. II. 5: Bos in re pecuaria maxima debet esse auctoritate. — Hic socius hominum in rustico opere et Cereris minister. Ab hoc antiqui manus ita abstineri voluerunt, ut capite sanxerint, si quis occidisset. Columella de re rust. VI. praef. 7: (bos) laboriosissimus adhuc socius in agricultura, cuius tanta fuit apud antiquos veneratio, ut tam capital esse bovem necuisse quam civem. Plin. H. N. VIII. 70: Socium enim laboris agrique culturae habemus hoc animal, tantae apud priores curae, ut sit inter exempla damnatus a populo Romano die dicta, qui concubino procaci rure omasum edisse se negante, occiderat bovem, actusque in exilium, tanquam colono suo interemto. Valer. Max. VIII. sect. 8. Ovid. Met. XV. 120 sq.

**) Eine Ueberlieferung, wann dies bei den Athenern zuerst stattgefunden, lesen wir bei Pausan. I. 28, 11. Porph. de abst. II. 10. — Letzterer deutet zugleich an, dass das Verbot nicht allein in Attika gegolten habe, sondern sehr verbreitet gewesen sei.

***) Aelian. Var. hist. VIII. 3: *Ὅτι Ἀττικὸν τοῦτο τὸ ἔθος· ὅταν ὁ βοῦς ἀποσφαγῇ, τῶν μὲν ἄλλων ἀποψηφίζονται, κρίνοντες ἕκαστον ἐν τῷ μέρει φόνου· καταγινώσκουσι δὲ τῆς μαχαίρας, καὶ λέγουσι ταύτην ἀποκτεῖναι αὐτόν. Καὶ ἐν ᾗ ταῦτα ἡμέρᾳ δρῶσι, Διϊπόλια τὴν ἑορτὴν*

Bestimmung, von der wir hören, ist die des Solon, welcher die Rinder wenigstens nicht zum Todtenopfer verwendet wissen wollte *). In ähnlichem Sinne nahm man auf das den Menschen kleidende Schaaf (τὸ κοσμοῦν πρόβατον) eine schonende Rücksicht; es sollte nur dann zum Opfer oder zur Speise benutzt werden, wenn es dem Schlachtenden zugenickt, wenn es bereits eine Schur erlebt und einmal geboren hätte **); also erst nachdem man es wenigstens annäherungsweise seine Bestimmung hätte erreichen lassen. Auch auf das zahme Geflügel, das sich der Obhut des Menschen vertraut, sollte die Schonung ausgedehnt werden. Der Hahn, welcher in heiliger Frühe zur Arbeit ruft, war der Göttin des Ackerbaues geweiht; und wer zum Geheimdienste der Demeter gehörte, sollte sich der Hühner und des sonstigen Geflügels des Hausstandes enthalten ***).

Wie sehr man sich auch in den nachfolgenden Zeiten von die-

καλοῦσι, καὶ Βουφόνια (Vergl. Pausan. I. 24, 4. 28, 11. und Schol. zu Aristoph. Nub. v. 972, ed. I. Bekker). Aehnliches berichtet derselbe von den Tenediern, Hist. anim. XII. 34.

*) Das solonische Gesetz: Μὴ ἐναγίζειν βοῦν, bei Plutarch. Vit. Sol. 21. p. 197.

**) S. den Spruch der Pythia bei Porphyr. de abst. II. 9. und das alte Gesetz: μὴ σφάττειν πρόβατον ἄπεκτον ἢ ἄτοκον bei Athenaeus IX. 4. p. 375, welcher noch die Bemerkung beifügt: καὶ νῦν δὲ τὴν τῆς Ἀθηνᾶς ἱέρειαν οὐ θύειν ἀμνήν. — Der Rationalismus der späteren Zeiten hat den frommen Sinn der Vorfahren sehr verkannt, wenn er solche Verordnungen aus dem Nützlichkeitsprincipe oder aus zufälligen Veranlassungen herleitet. So soll nach Androtion (bei Athenaeus a. a. O.) das letztgenannte Gesetz des Nachwuchses halber (τῆς ἐπιγονῆς ἕνεκα) gegeben sein; das vorauf erwähnte Gesetz, welches Rinder zu schlachten verbietet, nach Philochorus (bei Athenaeus a. a. O.) durch einen augenblicklichen Mangel an Zugvieh (διὰ τὴν σπανίαν) veranlasst sein; das Fleischverbot des Pythagoras habe die Erziehung der Menschen zu milderen Sitten bezweckt, u. dgl.

***) Porphyr. de abstin. IV. 16: τὸν ἀλεκτρυόνα δὲ ταύτῃ (τῇ Δήμητρι) ἀφιέρωσαν. διὸ καὶ ἀπέχονται οἱ ταύτης μύσται ὀρνίθων ἐνοικιδίων. παραγγέλλεται γὰρ καὶ Ἐλευσῖνι ἀπέχεσθαι καὶ κατοικιδίων ὀρνίθων κ. τ. λ. Ein ähnliches Speiseverbot wird von Pythagoras berichtet, Suidas unter Πυθαγόρας: — μήτε λευκὸν ἀλεκτρυόνα ἐσθίειν, ὡς ἱερὸν τοῦ Ἡλίου, καὶ τὰς ὥρας μηνύοντα. Vergl. Diog. Laert. VIII. 34. und Menagius zur St.

sen Ansichten entfernte und für die Altäre vornehmlich die blutigen Gaben bestimmte, ja das Blut fur die Hauptsache des Opfers ansah *), so blieb doch ein Gefühl dafür, dass der an einem schuldlosen Geschöpfe geübte Todtschlag nicht der Idee jedes Gottesdienstes angemessen sei. Demgemäss wurde unter Andern die Eirene zu Athen und — für lange Zeit wenigstens — auch der Terminus zu Rom nur mit unblutigen Opfern verehrt **). In gewissen Heiligthümern durfte nicht einmal etwas aus Häuten oder Leder Bereitetes angewandt werden, weil dieses auf den Tod eines Thieres hinwies ***). — Auch von jener alten, die Fleischnahrung betreffenden Ansicht, dass das Tödten der Thiere zur Speise nur unter höherer Berechtigung und Weihe erlaubt sei, und dass das zu essende Fleisch eigentlich Opferfleisch sein müsse †), finden sich Spuren in den beim Schlachten beobachteten heiligen Gebräuchen, wodurch jedes zur Speise geschlachtete Thier die Qualität eines Opfers erhielt, und demzufolge auch als solches betrachtet und benannt werden konnte ††).

---

*) Serv. zu Aen. II. 140: Nisi per sanguinem diis accepta hostia non est.

**) Aristoph. Pax, v. 984: Οὐχ ἥδεται δήπουθεν Εἰρήνη σφαγαῖς Οὐδ' αἱματοῦται βωμός. Vergl. das Scholion zur St. — Plutarch. Vit. Num. c. 16. p. 153. von der Verehrung des Terminus: — τὸ παλαιὸν δ' ἀναίμακτος ἦν ἡ θυσία, Νουμᾶ φιλοσοφήσαντος, ὡς χρὴ τὸν ὅριον Θεὸν, εἰρήνης φύλακα καὶ δικαιοσύνης μάρτυν ὄντα, φόνου καθαρὸν εἶναι.

***) Varro de L. L. VII. c. 5. p. 362 ed. Spengel: — in aliquot sacris et sacellis scriptum habemus: ne quid scorteum adhibeatur, ideo ne morticinum quid adsit. Vergl. Ovid. Fast. I. 627.

†) Die alte Einfachheit, da man sich noch auf das Opferfleisch beschränkte und Theile hievon für die Freudentage des Hauses aufhob, hat Juvenal hübsch geschildert, Sat. XI. 82 sq.: Sicci terga suis rara pendentia crate Moris erat quondam festis servare diebus, Et natalitium cognatis ponere lardum, Accedente nova, si quam dabat hostia, carne. Auch sollen gerade die Schweine zuerst zum Opfer und zur Speise verwendet worden sein, Varro de R. R. II. 4., de L. L. V. 22., Ovid. Met. XV. 111., Porphyr. de abstinent. II. 9. III. 20.; zumal sie auch zu etwas Anderem nicht nütze, hiezu aber wie geschaffen wären, Porphyr. a. a. O. I. 14. Artemidor. Oneiroc. I. 72. Iulian. Orat. V. p. 176. Daher auch die Verwunderung der Alten, dass die Juden gerade τὸ δικαιότατον κρέας οὐκ ἐσθίουσιν, Plutarch. Symp. IV. 5. p. 669.

††) Casaubonus Animadvers. in Athen. I. c. 11: Observamus Graecos

Darin ist auch der Gesichtspunkt zu erkennen, von welchem man namentlich im alten Griechenlande die zur Speise sich eignenden Thiere auswählte, denn nicht alles und jedes von möglicher und zugänglicher Fleischnahrung wurde am wenigsten in der ältesten Zeit unterschiedslos benutzt. Auch bei den Griechen scheinen ursprünglich nur die zum Opfer sich schickenden Thierarten für eine angemessene Fleischspeise gehalten zu sein. Keine anderen Thiere sehen wir bei Homer zum Mahle verwendet als die opferbaren: Rinder, Schafe, Ziegen und Schweine *), nichts von Wild oder Geflügel; denn es gehört wesentlich zu der ursprünglichen und wohl allgemein im Alterthume gültig gewesenen Opferidee, dass nur dasjenige den Göttern dargebracht werden dürfe, was dem Opfernden eigen ist und zu seiner Habe gehört; die wilden Thiere aber sind frei und darum auch nicht opferbar. So enthielt man sich anderer Fleischspeisen und ging nur durch Mangel veranlasst zum Wildpret über **). In den nachfolgenden Zeiten hörte die alte Einschrän-

---

scriptores *ἱερεῖα* appellare non solum victimas, quae vere *ἱερεύονται*, et in sacrificiornm usum mactantur: verum omnia quaecunque ad comedendum iugulantur animalia. — — Nunquam ullum animal in proprios usus mactabant, quin eius aliquam partem Deo consacrarent adolendam. qui secus facerent, proverbio notati, *ἄθυτα ἱερὰ κατεσθίει*, quod de homine impio improboque solitum dici. Factum hinc, ut quodcunque animal in cibum mactarent, *ἱερεῖον* vocarent. Sic Galenus carnem definit, *τὴν ἐπὶ τῶν ἱερείων ἐσθιομένην*. quae descriptio nisi ita, ut diximus, sumas vocabulum *ἱερείων*, ridiculum est. Xenophon, Ascensus Cyri libro IV. [4, 9. ed. Dindorf.]: *ἐνταῦθα εἶχον πάντα τὰ ἐπιτήδεια ὅσα ἐστὶν ἀγαθὰ, ἱερεῖα, σῖτον οἴνους παλαιούς*. libro V. [7, 13]: *ὅθεν κατιόντες τινὲς καὶ ἱερεῖα ἐπώλουν ἡμῖν καὶ ἀλλὰ ὧν εἶχον*. libro VI. [5, 1]: *καὶ πλοῖον ἐξ Ἡρακλείας ἧκεν ἄλφιτα ἄγον καὶ ἱερεῖα καὶ οἶνον*. (Hierauf folgen weitere Belegstellen) His in locis et aliis sexcentis apud historicos et medicos *ἱερεία* sunt animanteis quarum vescimur carnibus. — Darum sagte man auch *ἱερεύειν δεῖπνον*, *θύειν γάμον* zum Essen, zum Hochzeitsmahle schlachten; u. A. der Art.

*) Terpstra Antiquitas Homerica I. c. 7. §. 3. 4.

**) Hom. Od. IX. 155 sq. X. 157 sq. XII. 331. Dem widerspricht nicht, wenn wir sonst noch bei Homer die Jagd erwähnt oder angedeutet finden, da schon die Beseitigung der die persönliche Sicherheit und den Ackerbau gefährdenden Thiere, die Uebung der Kräfte und der Geschicklichkeit, Gewinnung der Thierfelle u. s. w. sie ebenso nothwendig als vortheilhaft erscheinen liessen. Uebrigens vergl. Terpstra a. a. O. III. c. 1.

kung, das Opfer und die Speise betreffend, von selbst auf, und man folgte in der Wahl der Nahrungsmittel nur dem eigenen Ermessen und Belieben. Gewisse Thiere blieben für immer ausgeschlossen; es sind dieselben, welche auch wir, ohne doch gerade einen höheren Beweggrund dafür zu haben, nicht essen mögen, Hunde, Pferde, Esel u. dgl. *) (Porphyr. de abstin. II. 11). Indessen blieb auch späterhin in gewissen gottesdienstlichen Kreisen die Enthaltung vom Fleischgenusse bestehen; manche Priesterordnungen waren aus alter Zeit zu derselben verpflichtet und empfahlen sie **), andere Personen hatten sie als fromme Uebung vorübergehend zu beobachten. Fasten waren ja für mancherlei Fälle vorgeschrieben, und den Hauptpunkt derselben bildete die Vermeidung des Fleisches ***). Auch Philosophen erschien sie vortheilhaft und empfehlenswerth, zumal schon,

---

§. 3: Mihi quidem solo venationis studio capti, vel aliorum ciborum inopia coacti, vel quacunque tandem necessitate adstricti, feras atque aves petiisse videntur. In conviviis saltem, quae ab Homero descripta nobis supersunt, nullam nec ferarum nec volucrum mentionem factam video, ne in procorum quidem epulis, qui ceteroquin ventri satis superque indulgebant.

*) Animalia profana foedaque, Tac. hist. IV. 60.

**) Z. B. die kretischen Priester des Zeus, Eurip. bei Porphyr. de abstin. IV. 19: — *τήν τ' ἐμψύχων Βρῶσιν ἐδεστῶν πεφύλαγμαι.* Vergl. hiemit die allgemeinen Bemerkungen des Porphyrius IV. 5: *τοῖς τοίνυν ἱερεῦσιν, τοῖς μὲν τῶν ζώων πάντων, τοῖς δέ τινων πάντως προστέτακται ἀπέχεσθαι τῆς βορᾶς, ἄνιε Ἑλληνικὸν ἔθος σκοπῇς, ἄντε βάρβαρον, καὶ μέντοι παρ' ἄλλοις ἄλλως.* 18: *οἱ δ' ἱεροὶ πεφήνασι νόμοι κατὰ ἔθνη καὶ κατὰ πόλεις, ἁγνείαν μὲν προστάττοντες, ἐμψύχων δὲ βρῶσιν ἀπαγορεύοντες τοῖς ἱερεῦσιν, ἤδη δὲ καὶ εἰς πλῆθός τινων κωλύοντες, ἢ δι' εὐσέβειαν, ἢ διά τινας βλάβας ἐκ τῆς τροφῆς.*

***) Bei der Vorbereitung auf gewisse Opfer (Porphyr. de abst. II. 44: — *προαγνεύειν ἀποσιτίαις καὶ μάλιστα ταῖς ἀποχαῖς τῶν ἐμψύχων· εἶναι γὰρ τὴν ἁγνείαν φυλακὴν πρὸς εὐλάβειαν*), bei Weihungen (z. B. zu den Eleusinien, Clem. Alex. Admonit. ad gent. p. 13. ed. Sylburg 1688, Arnob. adv. gent. V. 26., und zu andern Gottesdiensten. Appul. Met. XI. p. 813: Ergo igitur cunctis affatim praeparatis, rursus decem diebus inanimis contentus cibis —.), bei der Feier der Thesmophorien zu Athen (Athenaeus VII. 16. p. 307. F. Plutarch. de Is. 69. p. 378. E.) bei Erwartung von Offenbarungen mittelst Träume (Ovid. fast. IV. 637: Usus abest Veneris nec fas animalia mensis Ponere nec digitis annulus ullus adest.) und sonst.

wo nicht eine einseitige Pflege des Körpers bezweckt werde, die Fleischnahrung zu kräftig sei und die Lebhaftigkeit des Geistes und dessen Herrschaft über die Sinnlichkeit beeinträchtige.

Mitunter ward auch die Reinheit und Unreinheit der Thiere genauer unterschieden. Nur weniges werden wir hievon anführen. Wie der Mensch galten auch die Thiere unmittelbar nach der Geburt für unrein; sie bedurften einer bestimmten Zeit um rein und zu heiligen Zwecken verwendbar zu werden *). Noch insbesondere ward die Reinheit und sonstige Beschaffenheit der Thiere, welche einer Gottheit dargebracht werden sollten, unmittelbar vor dem Opfer untersucht **). Etliche Thiere erschienen vom Gesichtspunkte gewisser Culte überhaupt als unrein, und die Berührung oder Nähe derselben war entweihend. Es gilt dies namentlich vom Hunde, welchen die Alten als ein unverschämtes, unzüchtiges, und auch wohl als eigentlich unreines Thier betrachteten ***). Hunde durften auf der heiligen Delos, welche Insel ja von allem Unreinen frei gehalten

---

*) Varro de R. R. II. 4: [Porci] a partu decimo [pro X leg. V] die puri, ab eo appellantur ab antiquis sacres, quod tum ad sacrificium idonei dicuntur primum. Festus unter Sacrem. Plin. H. N. VIII. c. 77: Suis foetus sacrificio die quinto purus est, pecoris die octavo, bovis tricesimo.

**) Serv. zu Aen. XII. 173. Plutarch. de defectu oracul. p. 437. A: *Δεῖ γὰρ τὸ θύσιμον τῷ τε σώματι καὶ τῇ ψυχῇ καθαρὸν εἶναι καὶ ἀσινὲς καὶ ἀδιάφθορον. μέτρα μὲν οὖν περὶ τὸ σῶμα κατιδεῖν, οὐ πάνυ χαλεπόν ἐστι· τὴν δὲ ψυχὴν δοκιμάζουσι, τοῖς μὲν ταύροις ἄλφιτα, τοῖς δὲ κάπροις ἐρεβίνθους παρατιθέντες κ. τ. λ.* Ueber die Erfordernisse der Opferthiere s. Pfeiffer Antiquit. Graec. gentil. p. 22. Pitisci Lex. Antiquit. Rom. s. Hostia. Baldinger de victim. integrit. 1731. p. 32. sq.

***) Dass der Hund ein Bild der *ἀναίδεια* war, ist schon aus Homer (Il. I. 225. XXI. 394. Od. XVIII. 338. XIX. 91. u. s.) bekannt. Ferner vgl. Plutarch. Qu. Rom. 111. p. 290. C: *οὐ μὴν οὐδὲ καθαρεύειν ᾤοντο παντάπασιν οἱ παλαῖοι τὸ ζῶον*, sicher aus keinem andern Grunde als *διὰ τὴν ἐμφανῆ μίξιν* oder allgemeiner: wegen seines widerlich hervortretenden Begattungstriebes. Virg. Georg. I. 470: Obscoenae canes. Horat. Epist. I. 2, 26: Sub domina meretrice fuisset turpis et excors, · Vixisset canis immundus vel amica luto sus. Andere Stellen, wo diese beiden Thiere in ähnlicher Weise zusammengenannt sind, in Bochart Hieroz. 1692. Tom. I. p. 690. Man sieht leicht, warum gerade Hunde und Schweine zum Reinigungsverfahren verwendet wurden (vgl. S. 335): dem unreinen Menschen entspricht das unreine Thier.

werden sollte, nicht gezogen *), auf die athenische Acropolis **), in römische Herkulestempel und deren Gehege ***) nicht zugelassen werden. Dem Flamen dialis war es verboten Hunde und Ziegen zu berühren oder zu nennen ****). Der Widerwille gegen die Ziege gründet sich wohl darauf, dass sie als ein bacchisches Thier angesehen wurde †); ihr ungeordnetes, ausgelassenes Wesen, der üble, mit der Zunahme des Fortpflanzungstriebes sich mehrende Geruch machten sie zum Opfer der olympischen Götter ungeeignet ††). Auch enthielt man sich des Ziegenfleisches bei gewissen religiösen Beobachtungen †††). Hiebei sei zugleich erwähnt, dass man wenigstens in alter Zeit auch an dem reinen Schlachthiere noch gewisse Theile unterschied, deren Genuss als verunreinigend gemieden wurde. Schon oben (S. 249. N.) ist als Parallele zum mosaischen Verbote des Blutessens der Abscheu der alten Hellenen vor dem Gehirn der Thiere angeführt worden. Der eigentliche Grund, warum man einen so starken Widerwillen gegen solche Speise hegte, giebt sich in der Besorgniss zu erkennen, dass man durch den Genuss dieses Körpertheiles, welcher für den Sitz der Seele galt ††††), zugleich seelische Bestandtheile des Thieres herübernehmen und somit sich

---

*) Strabo X. p. 486: *οὐ γὰρ ἔξεστιν ἐν αὐτῇ τῇ Δήλῳ θάπτειν, οὐδὲ καίειν νεκρόν· οὐκ ἔξεστιν δὲ οὐδὲ κύνα ἐν Δήλῳ τρέφειν.* Plutarch. Qu. Rom. 111. p. 290. B.

**) Plutarch. a. a. O.

***) Plin. H. N. X. 41. Plutarch. Qu. Rom. 90. p. 285. E.

****) Gellius X. 15. Plutarch. Qu. Rom. 111. p. 290.

†) Virg. Georg. II. 380: Baccho caper omnibus aris caeditur, wozu Servius bemerkt: cum numinibus caeteris varie pro qualitate regionum sacrificetur, ut Veneri Paphiae tantum de thure, Genetrici vero, id est, Romanae etiam de victimis: Libero ubique caper immolatur.

††) Ausnahmen kommen wohl vor, sie werden indessen auch als etwas besonderes angemerkt. Pausan. III. 15, 7: *Μόνοις δὲ Ἑλλήνων Λακεδαιμονίοις καθέστηκεν Ἥραν ἐπονομάζειν αἰγοφάγον καὶ αἶγας τῇ θεῷ θύειν.* Auch der Agrotera (Artemis) opferten die Lacedämonier Ziegen, Xenoph. Hell. IV. 2, 20. — Vgl. noch Plutarch. Vit. Thes. 18. p. 15

†††) Arnob. adv. gent. VII. 18: — aut, ut fieri moris est, observationis alicuius et religionis metu ille caprina abstinet se carne —.

††††) Athenaeus II. c. 24. p. 65. F: *οὐδένα οὖν τῶν ἀρχαίων [τὸν ἐγκέφαλον] βεβρωκέναι, διὰ τὰς αἰσθήσεις ἁπάσας σχεδὸν ἐν αὐτῷ εἶναι.* Vergl. Casaubon. zur St.

verunreinigen würde. Die Richtigkeit der Deutung wird durch das Verfahren bestätigt, welches man im entgegengesetzten Falle befolgte; kam es nämlich z. B. der Wahrsagerei halben darauf an, eine enge Verbindung mit der Seele eines mantischen Thieres zu erreichen, so wurden gerade die eigentlichen Lebensorgane desselben zur Speise ausgewählt und verzehrt *). Dieselben Rücksichten wie beim Hirne kommen beim Herzen in Betracht, welches nach dem Vorgange der alten Mysteriensatzungen **) auch Pythagoras zu essen verbot; ausserdem sollten sich die Fleischesser noch gewisser andern Stücke enthalten ***). Eines dieser finden wir bei Plutarch gelegentlich erwähnt und als etwas überhaupt von den Alten gemiedenes bezeichnet; er bemerkt nämlich, dass viele Dinge, welche ehedem für *ἄγευστα καὶ ἄβρωτα* angesehen seien, im Laufe der Zeit die Geltung von Leckerbissen erhalten hätten, und führt dann als

---

*) Porphyr. de abstinent. II. 48: *οἱ γοῦν ζώων μαντικῶν ψυχὰς δέξασθαι βουλόμενοι εἰς ἑαυτοὺς, τὰ κυριώτατα μόρια καταπίοντες, οἷον καρδίας κοράκων ἢ ἀσπαλάκων, ἢ ἱεράκων, ἔχουσιν παροῦσαν τὴν ψυχὴν, καὶ χρηματίζουσαν ὡς θεὸν καὶ εἰςιοῦσαν εἰς ἑαυτοὺς ἅμα τῇ ἐνθέσει τῇ τοῦ σώματος.* Euseb. contra Hierocl. p. 518. D., demonstr. ev. V. p. 209. D. Unter die zur Mantik befähigenden *καταπόσεις* (Jambl. de myster. III. 14) gehörte namentlich auch das Bluttrinken (Pausan. II. 24, 1.).

**) Clem. Al. Strom. V. p. 560: *οἱ μύσται καρδίαν ἐσθίειν ἀπαγορεύουσι.* Die allegorische Deutung, man solle sein Herz nicht durch Kummer und Betrübniss aufreiben, ergab sich wohl leicht aus der Doppelsinnigkeit des Ausdruckes *καρδ. ἐσθ.*, trifft aber den eigentlichen Grund nicht.

***) Diogen. Laert. VIII. segm. 19: Pythagoras habe verordnet *καρδίας ἀπέχεσθαι· Ἀριστοτέλης δέ φησι, καὶ μήτρας*, vergl. segm. 18. Gellius IV. 11. Aelian. V. H. IV. 17. Iamblich. Protr. §. 30. Vit. Pythag. §. 109. Athenaeus X. 19. p. 452. D. Hierocles in Aur. Carm. p. 296. Porphyr. Vit. Pythag. 1655. p. 199: *Μὴ καρδίαν ἐσθίειν.* p. 200: *Μηδ' ἐσθίειν ὅσα μὴ θέμις· ἔλεγε δ' ἀπέχεσθαι τῶν καταθυομένων ὀσφύος καὶ διδύμων καὶ αἰδοίων καὶ μυελοῦ καὶ ποδῶν καὶ κεφαλῆς.* Auch hievon giebt es allegorische Deutungen; so soll Pythagoras durch das *μήτραν ζώου μὴ ἐσθίειν* nichts anderes als *τὴν ὅλην τῆς γενέσεως ἀποχὴν* vorgeschrieben haben, wie Hierocles will: was aber schon darum zu Pythagoras wenig stimmt, weil er ja selbst verheirathet war und Kinder hatte.

Beispiel die Bärmutter an *). Sonach scheint man sich wohl allgemein in der früheren Periode vor dem Genusse derjenigen Theile gescheut zu haben, welche als der Sitz des seelischen und geschlechtlichen Lebens im Thiere galten. Auch Anderes von dem, was uns zunächst nur als pythagoräisches Verbot bekannt ist, möchte wohl sonst noch in engeren oder weiteren Kreisen des Alterthums beobachtet worden sein.

Gegen die Fische haben wir schon bei verschiedenen Völkern einen religiösen Widerwillen angetroffen. Die Aegypter und Inder verwarfen sie als eine unreine Speise; die Syrer mochten gleichfalls keine Fische geniessen, und die Hebräer wenigstens nicht alle als rein anerkennen. Auch die Griechen ältester Zeit scheinen jenen Widerwillen getheilt zu haben. Bei Homer ist nur an zweien Stellen der Fische als Nahrung der Menschen gedacht, und beidemal wird, gewissermaassen um die Essenden zu entschuldigen, ausdrücklich hinzugefügt, dass sie von dem äussersten Mangel zu dieser Speise gezwungen wären **). So oft auch der Dichter vom Mahle redet, erwähnt er der Fische nirgends. Das stete Stillschweigen über dieses so zugängliche Nahrungsmittel zusammen mit jener Schilderung der Entbehrungen, welche die Mannschaft des Odysseus und des Menelaos endlich auch zum Fischessen trieben, berechtigt zu der

---

*) Plutarch. Symp. VIII. 9. p. 733. — Wir erinnern zugleich an die römischen Satzungen, Plin. H. N. VIII. 77: interdicta coenis abdomina, glandia, testiculi, vulvae, sincipita verrina, welche im Alterthume ohne Zweifel auch unausgesprochen befolgt worden sind, ehe sie als eigentliche censorische Verbote gegen eine alle Scheu hintansetzende Verschwendung hervortraten.

**) Od. IV. 363 sq.: *Καί νύ κεν ἤϊα πάντα κατέφθιτο καὶ μένε' ἀνδρῶν· — — Αἰεὶ — περὶ νῆσον ἀλώμενοι ἰχθυάασκον Γναμπτοῖς ἀγκίστροισιν· ἔτειρε δὲ γαστέρα λιμός.* XII. 329 sq.: *Ἀλλ' ὅτε δὴ νηὸς ἐξέφθιτο ἤϊα πάντα, Καὶ δὴ ἄγρην ἐφέπεσκον ἀλητεύοντες ἀνάγκῃ Ἰχθῦς — — Γναμπτοῖς ἀγκίστροισιν· ἔτειρε δὲ γαστέρα λιμός.* — Allerdings wird der Fischfang in der heroischen Zeit nicht überhaupt auf dergleichen Fälle beschränkt gewesen sein; jedoch ist unsere Auffassung von der Sache nicht damit widerlegt, dass bei Homer sonst noch Gleichnisse vom Fischfange vorkommen und Fischer erwähnt werden. Auch in Aegypten waren die Dinge, welche für eine entschieden unziemliche Speise galten, Bohnen, Zwiebeln, namentlich auch Fische (Herodot. II. 77.) ein gewöhnliches Nahrungsmittel der Aermeren.

Annahme, dass diese Speise nicht zufällig, sondern darum unerwähnt geblieben ist, weil man sich ihrer geflissentlich nicht bedient hat. Diese Abneigung musste den Späteren um so auffallender sein, als Fische zwischeninne ein beliebtes und sehr gesuchtes Nahrungsmittel, ein *μέγα ἔδεσμα* *), ein Gegenstand der verschwenderischen Genusssucht geworden waren; und sie haben es daher an Bemerkungen über den Gegenstand nicht fehlen lassen **). Auch haben sie nicht mit Unrecht etwas Eigenes darin gefunden. Noch in den nachfolgenden Zeiten sehen wir hin und wieder den Genuss der Fische aus Gründen gemieden. Zunächst sei an Pythagoras erinnert, der einst einen ganzen Zug Fische ankaufte, um ihn wieder ins Meer ausleeren zu lassen, und sich dieser Speise stets enthielt ***); ferner an die

---

*) Vergl. das Schol. zu Aristoph. Pax, ed. I. Bekker, v. 782.

**) Plato de republ. III. c. 13. p. 404. Plutarch. de Is. c. 7. p. 353. Sympos. IV. c. 4. p. 668. VIII. c. 8. p. 730: *Ὅμηρος οὐ μόνον τοὺς Ἕλληνας ἰχθύων ἀπεχομένους πεποίηκε περὶ τὸν Ἑλλήσποντον στρατοπεδεύοντας, ἀλλ' οὐδὲ τοῖς ἁβροβίοις Φαίαξιν, οὐδὲ τοῖς ἀσώτοις μνηστῆρσιν, ἀμφοτέροις οὖσι νησιώταις, θαλάττιον παρατέθεικεν ὄψον. οἱ δ' Ὀδυσσέως ἑταῖροι, τοσαύτην πλέοντες θάλατταν, οὐδαμοῦ καθῆκαν ἄγκιστρον, οὐδὲ πόρκον, οὐδὲ δίκτυον, ἀλφίτων παρόντων· „Ἀλλ' ὅτε δὴ νηὸς ἐξέφθιτο ἤϊα πάντα“* (Od. XII. v. 329), *μικρὸν ἔμπροσθεν, ἢ ταῖς τοῦ ἡλίου βουσὶν ἐπιχειρεῖν, ἰχθῦς ἀγρεύοντες, οὐκ ὄψον, ἀλλὰ τροφὴν ἀναγκαίαν ἐποιοῦντο, „Γναμτοῖς ἀγκίστροισιν· ἔτειρε δὲ γαστέρα λιμός·* (v. 332) *ὑπὸ τῆς αὐτῆς ἀνάγκης ἰχθύσι τε χρωμένων καὶ τὰς τοῦ ἡλίου βοῦς κατεσθιόντων.* Athenaeus I. c. 8. p. 9. c. 11. p. 13: *Οὐ μνημονεύει δὲ* (*ὁ Ὅμηρος*) *τοιούτης ἐδωδῆς ἐπὶ τῶν δείπνων, ὡς οὐκ οἰκείας νομιζομένης τῆς τροφῆς τοῖς ἐν ἀξιώμασιν ἥρωσι κειμένοις* (vergl. Casaubonus z. St.) Eustathius zu Od. IV. 368. p. 1500: *Ὅρα δὲ ὡς οἱ περὶ Μενέλαον ἐν τῇ Φάρῳ ἰχθυῶνται ἀγκίστροις, λιμοῦ τὴν γαστέρα τείροντος. ἄλλως γάρ, οὐ θέμις ἁλιεύειν τοὺς ἥρωας, οἳ ἐκρεωφάγουν ὡς τὰ πολλά· διὸ καὶ ἐν Τρινακίᾳ οἱ περὶ Ὀδυσσέα, λιμώττοντες ἐφεῖπον ἀναγκαίαν ἄγραν.* Ja wegen dieser Scheu vor den Fischen wollte man Homer gar zu einem Syrer machen, so Meleager bei Athenaeus IV. 14. p. 157. B, zu welcher Stelle Casaubonus bemerkt: Syros abstinuisse piscibus et eius rei caussam, docemur libro VIII. [p. 346]. At „Homerum fuisse Syrum“, tam verum est, quam fuisse Indum, aut, quod multi tamen crediderunt, Aegyptium. Clem. Alex. [Strom. I. p. 302. ed. Sylburg 1688]: *Ὅμηρον οἱ πλεῖστοι Αἰγύπτιον φαίνουσι.*

***) Plutarch. Sympos. VIII. 8. p. 729. — Nach Andern soll er zwischen heiligen und nicht-heiligen Fischen einen Unterschied gemacht haben.

späteren Pythagoräer, welche nicht schlechthin jede animalische Nahrung, wohl aber Fische entschieden verwarfen *). Ausdrücklich bemerkt Plutarch, dass es ebenfalls bei den Griechen wie bei andern Völkern Reinheitsgründe gegeben habe, welche die Enthaltung von Fischen forderten **). Hiemit stimmt überein, dass die Meidung dieser Speise den die Eleusinien Feiernden ***) und verschiedenen Priestergattungen ****) vorgeschrieben war. — Die genannten Beobachtungen beruhen ursprünglich wohl darauf, dass die Fische nicht opferbar waren †); die Enthaltung blieb dann in gewissen gottesdienstlichen Kreisen noch bestehen, als man im Allgemeinen längst schon die alte Beschränkung der Fleischspeisen auf die opferbaren Thiere verlassen hatte. Späterhin mögen vielleicht noch andere Rücksichten dazu gekommen sein, um dieses Nahrungsmittel in gewissen Verhältnissen als nicht rein erscheinen zu lassen. Wir erinnern nur daran, dass Fische auch als eine aphrodisische Speise galten ††), ferner dass dieselbe Anschauung, welche den Grund der ägyptischen Enthaltung bildet, bei den Griechen heimisch, ja in ihre sprichwörtliche Redeweise übergegangen ist. Auch ihnen ist der *ἰχθύων βίος* †††) soviel als *ἀλληλοφαγία*, gerade so wie die

---

*) Athenaeus VII. 16. p. 308: *οἱ Πυθαγορικοὶ τῶν μὲν ἄλλων ἐμψύχων μετρίως ἅπτονται, τινὰ δὲ καὶ θύοντες, ἰχθύων μόνων οὐ γεύονται.* Plutarch. Symp. VIII. 8. p. 728. Eine allegorische Deutung giebt Eustath. zu Od. XII. 252 p. 1720: *ἦν δὲ τοῖς Πυθαγορισταῖς ἀπειρημένον τὸ ἰχθυοφαγεῖν εἰς σύμβολον τοῦ ἐχεμυθεῖν· ἐπειδὴ θεῖον ἡγοῦντο τὴν σιωπήν.*

**) Plutarch. Symp. VIII. 8. p. 730: *οὐ παρ' Αἰγυπτίοις μόνον, οὐδὲ Σύροις, ἀλλὰ καὶ παρ' Ἕλλησι γέγονε ἁγνείας μέρος ἀποχὴ ἰχθύων.*

***) Porphyr. de abstin. IV. 16: *παραγγέλλεται γὰρ καὶ Ἐλευσῖνι ἀπέχεσθαι — ἰχθύων.*

****) Z. B. den megarischen Hieromnemones, Plutarch. Sympos. VIII. 8. p. 730, den Priestern des Poseidon zu Leptis, der Priesterin der Juno zu Argos, Plutarch. Terrestria an aquatilia animalia sint callidiora c. 35. p. 983 F.

†) Plutarch. Symp. VIII. 8. p. 729: *ἰχθύων δὲ θύσιμος οὐδεὶς, οὐδὲ ἱερεύσιμός ἐστιν.* Die Fischopfer in Böotien (grosse kopaische Aale) waren etwas ganz singuläres, Athenaeus III. 13. p. 297. D.

††) Athenaeus VIII. 14. p. 356. F. IX. 16. p. 404. D.

†††) Polyb. XV. 20. (Tom. II. p. 803. ed. I. Bekker): — *ὥστε προσοφείλειν τὸν λεγόμενον τῶν ἰχθύων βίον, ἐν οἷς, φασὶν, ὁμοφύλοις οὖσι*

Aegypter in den Fischen ein fried- und ordnungsloses Leben, ein gegenseitiges Hassen, Verfolgen und Verschlingen dargestellt sahen *), und demgemäss das Fleisch solcher Thiere zur Vermischung mit den Lebenssäften des Menschen für ungeeignet hielten.

Bei den Römern ältester Zeit galten auch nicht die Fische schlechtweg als eine passende Speise; das Numische Gesetz machte vielmehr den Unterschied essbarer und nicht essbarer Fische ausdrücklich geltend, und verordnete (in Uebereinstimmung mit Moses) die Enthaltung von denjenigen, welche ohne Schuppen wären **).

Schliesslich erwähnen wir noch Einiges aus dem Pflanzenreiche. In Betreff des Weines gab es bei den Griechen und Römern zu gewissen Zeiten und in gewissen Kreisen ähnliche Vorstellungen und darauf gegründete Beobachtungen wie bei den Orientalen, welche, wie erwähnt worden ist, den Wein entweder geradezu als unrein verwarfen oder ihn doch als ein so bedenkliches Gut betrachteten, dass man sich dessen in Fällen sorglichst zu enthalten habe. Auch auf dem Gebiete des classischen Alterthums fehlte es neben allen Lobpreisungen des Weines ebenfalls nicht an der Anerkennung, dass „die süsse Milch der Aphrodite“ gar trügerischer und verführerischer Natur sei, die Sinnlichkeit nähre, den Geist berücke und zum Verbotenen verleite; kurz dass der Wein in naher Beziehung zur bösen Lust und Leidenschaft des Menschen stehe, ein *φάρμακον ἀφροσύνης* sei. Daher hören wir auch hier Warnungen vor dem Weine, der sammt dem Fleische eine *τροφὴ ἄθετος πρὸς σύνεσιν ἀκριβῆ* sei ***); und finden durchweg die Sitte beobachtet, dem Weine durch eine Mischung mit Wasser seine schädlichen Eigenschaften zu nehmen,

---

τὴν τοῦ μείονος ἀπώλειαν τῷ μείζονι τροφὴν γίγνεσθαι τὸν βίον. Hesiod. Op. et di. v. 275 sq.: *Καί νυ δίκης ἐπάκουε, βίης δ' ἐπιλήθεο πάμπαν. Τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων, Ἰχθύσι μὲν ... Ἔσθειν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶν ἐπ' αὐτοῖς. Ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην.* Diese Stelle ist wohl auch das Muster für die Verse Varro's gewesen (bei Nonius unter Comest): Natura hominis omnia sunt paria. Qui pote plus, urget; piscis ut saepe minutos Magnu' comest.

*) Plutarch. de Is. 32. p. 363: (*οἱ Αἰγύπτιοι*) *τὸ μισεῖν ἰχθύϊ γράφουσι.* Clem. Al. Strom. V. ed. Sylburg 1688. p. 566: *ὁ ἰχθὺς* (*σύμβολον*) *μίσους.* Horapollo I. 44. Vergl. oben S. 283.

**) Cassius Hemina bei Plin. Hist. nat. XXXII. 10. Festus unter Pollucere (vergl. Scaliger z. St.).

***) Androcydes bei Clem. Al. Strom. VII. p. 718.

oder nach Platos Ausdrucke *) den rasenden Gott durch einen nüchternen zu bändigen. Bei den Athenern bestand ein Gesetz, welches ungemischten Wein zu trinken verbot **); bei den Locrern war durch Zaleucus sogar die Todesstrafe darauf gesetzt worden, falls es ohne Geheiss des Arztes geschähe ***). Da man nun im Weine überhaupt den Verführer erblickte, so war an verschiedenen Orten den Frauen (von welchen die Meinung im Alterthum herrschte, dass sie dem Weine eben so sehr zugethan wären, als sie zur Bewahrung ihrer Würde und Ehre ihm abgeneigt sein sollten ****)) und allen noch Unerwachsenen der Genuss desselben strenge untersagt. In Milet und Massilia durfte das weibliche Geschlecht jedes Alters nur Wasser trinken †), auf Keos wurde den Jungfrauen und Jünglingen bis zur Ehe der Wein entzogen ††). Nicht minder galt im alten Italien das Weintrinken als ungeziemend für Frauen †††); die Römer rechneten es sogar zu den schwersten Vergehen, deren sich Weiber schuldig machen könnten, und setzten darauf eine gleiche Strafe wie auf den Ehebruch ††††). Ebenfalls war den jungen

---

*) de leg. VI. p. 622. D. Vergl. Athenaeus X. c. 12. p. 444. Plutarch. de audiend. poetis p. 15. F.

**) Athenaeus X. c. 8. p. 431. Vergl. Petiti Comment. in Leg. Attic. L. VII. Tit. XI. 3.

***) Athenaeus X. c. 7. p. 429. Aelian. Var. hist. II. 37.

****) Athenaeus X. c. 11. p. 440: *ὅτι δὲ φίλοινον τὸ τῶν γυναικῶν γένος, κοινόν.* Mancherlei Belegstellen aus älteren Schriften führt derselbe p. 441 und 442 an; vergl. auch Aristoph. Plut. v. 645. Thesmophor. 735.

†) Aelian. Var. hist. II. 38.

††) Heracl. Pont. 9.

†††) Alcimus der Sicilier (bei Athenaeus X. c. 11. p. 441: *πάσας ἐν Ἰταλίᾳ γυναῖκας μὴ πίνειν οἶνον.* (Er führt hierauf eine Mythe als Grund der Enthaltung an und fährt so fort:) *τοῦτο δὲ τὸ σημεῖον ἔτι καὶ νῦν ἐστὶν ἐν ταῖς ἐπιχωρίαις γυναιξὶν πάσαις ἐν αἰσχρῷ κεῖσθαι τὸ πίνειν οἶνον διὰ τὴν προκειμένην αἰτίαν.* Gellius X. 23: Qui de victu atque cultu populi Romani scripserunt, mulieres Romae atque in Latio aetatem abstemias egisse, hoc est vino semper, quod temetum prisca lingua appellatur, abstinuisse dicunt.

††††) Dionys. Halicar. Archaeol. Rom. II. 25: *ἀμφότερα ταῦτα* (Ehebruch und Weintrinken) *ζημιοῦν ἐκέλευσεν ὁ Ῥωμύλος, ὡς ἁμαρτημάτων γυναικείων ἔσχατα· φθορὰν μὲν ἀπονοίας ἀρχὴν νομίσας· μέθην δὲ φθορᾶς. καὶ μέχρι πολλοῦ διέμεινε χρόνου ταῦτ' ἀμφότερα παρὰ Ῥωμαίοις.*

Männern bis zum dreissigsten oder fünf und dreissigsten Jahre und den Sklaven für immer das Weintrinken verboten*). — Auch im Cultus werden Beziehungen auf jene Vorstellung hin und wieder angetroffen. „Nüchterne" Opferspenden waren bei den Griechen alter Zeit etwas gewöhnliches**), und auch bei den Römern scheint ursprünglich der Wein beim Opfer gemieden und durch Milch vertreten zu sein***). Im Allgemeinen jedoch bestand die Spende be-

---

Granius Licinianus (bei Serv. zu Aen. I. 737): In historiis lectum est Romanorum, vini usum Romanis feminis ignotum fuisse, ne scilicet in aliquod dedecus prolaberentur. Dasselbe bei Valer. Max. II. 1, 5., der hinzufügt: quia proximus a Libero patre intemperantiae gradus ad inconcessam venerem esse consuevit. Vergl. die Stelle aus M. Cato bei Gellius X. 23. — Plin. Hist. nat. XIV. 14: Invenimus inter exempla, Egnatii Maecenii uxorem, quod vinum bibisset ex dolio, interfectam fuisse a marito, eumque caedis a Romulo absolutum (cf. Valer. Max. VI. 3). Fabius Pictor in Annalibus suis scripsit, matronam, quod loculos, in quibus erant claves vinariae cellae, resignavisset, a suis inedia mori coactam. (Ein anderes Beispiel von Bestrafung bei Arnob. V. 18. vergl. Lactant. Institut. div. I. 22, 11). Cato ideo propinquos feminis osculum dare, ut scirent an temetum olerent etc. Plutarch. Qu. Rom. 6. Polybius VI. (bei Athenaeus X. 11. p. 440). Tertullian. Apologet. 6. Die spätere Zeit achtete natürlich nicht weiter auf jene Verbote, und spottend fragt Arnobius II. 67: Matres familias vestrae potionibus abstinent vini? affinibus et propinquis osculari eas ius est, ut sobrias comprobent atque abstemias se esse?

*) Athenaeus X. c. 7. p. 429: *παρὰ Ῥωμαίοις οὔτε οἰκέτης οἶνον ἔπινεν οὔτε γυνὴ ἐλευθέρα οὔτε τῶν ἐλευθέρων οἱ ἔφηβοι μέχρι τριάκοντα ἐτῶν.* Dasselbe bei Aelian. Var. hist. II. 38., nur dass er statt der dreissig Jahre fünf und dreissig setzt.

**) Theophrast. bei Porphyr. de abstinent. II. 20: *Τὰ μὲν ἀρχαῖα τῶν ἱερῶν νηφάλια παρὰ πολλοῖς ἦν· νηφάλια δ' ἐστὶν τὰ ὑδρόσπονδα.* Weiterhin sei man denn zu Honig-, Oel-, endlich auch zu den Weinspenden fortgeschritten. — Auf der alten Opferstätte des Zeus Hypatos zu Athen (Pausan. I. 26, 6) und der Ceres im heiligen Hain zu Olympia (Pausan. V. 15, 6) wurde so wenig Fleisch als Wein dargebracht.

***) Plin. H. N. XIV. 14: Romulum lacte, non vino libasse, indicio sunt sacra ab eo instituta, quae hodie custodiunt morem. Die nachherige Anwendung des Weines beim Opfer wurde durch das Cultusgesetz dahin näher bestimmt und beschränkt: ex imputata vite libari vina diis, nefas (Plin. H. N. XIV. 14. vgl. Plutarch. Vit. Num. 14: *μὴ σπένδειν Θέοις ἐξ ἀμπέλων ἀτμήτων*). Der zum Opfer zu spendende Wein

kanntlich in Wein; indessen ist solche auch späterhin von den Griechen bei gewissen Opfern für unpassend befunden worden, gewiss nicht ohne Rücksicht auf die im Weine liegende Hindeutung auf sinnliche Lust und auf Störung des klaren Bewusstseins, und man ehrte die Venus Urania („die reine Liebe, die von irdischem Verlangen frei ist", Pausan.), die Musen, die Mören, die Lichtgötter, die Eumeniden (*ὡς ἀεὶ νήφουσαι καὶ μὴ μέθην παρέχουσαι*, Suid.) nur mit „nüchternen" Gaben *). — Was man bei der Frucht des Weinstockes sich vorstellte, wurde auch auf das Gewächs selbst übertragen. Das Holz der Rebe durfte zum Opfer nicht angezündet wer-

---

sollte also nur von einem bereits unter Hut und Zucht gestellten Weinstocke entnommen werden. Durch die Verminderung der überwuchernden Rebenfülle, meinte man, würde auch die ursprüngliche Kraft des Weines (welche die Alten mit der des Stieres und Panthers verglichen, Athenaeus II. c. 2. p. 38., ja über die des Weingottes selbst, der sich von jenem überwältigen lasse, stellten, Athenaeus X. c. 7. p. 428) gebrochen und eingeschränkt; wer dagegen von dem unbeschnittenen oder nur halbbeschnittenen Rebstocke opferte oder tränke, fiele der ungebändigten Gewalt des Weines anheim, würde verstandlos und unsinnig. Philargyrius zu Virg. Ecl. II. 70: Semiputata vitis: de qua si quis biberit, insanit etc. Serv. zur St.: In sacris dicitur, quod corripiatur furore, qui sacrificaverit de vino, quod est de vitibus imputatis. Ein Wein von solcher Beschaffenheit durfte natürlich den Göttern nicht gespendet werden. Ausserdem gab es auch noch andere Fälle, in welchen der Weinstock und sein Gewächs unrein erschien. Plinius stellt sie H. N. XIV. 23. zusammen: Quoniam religione vita constat, prolibare Diis nefastum habetur vina, praeter imputatae vitis, fulmine tactae, quamque iuxta hominis mors laqueo pependerit, aut vulneratis pedibus conculcata, et quod circumcisis vinaceis profluxerit, aut superne deciduo immundiore lapsu aliquo polluta. Ueber den nicht opferbaren Wein vergl. noch Festus unter Vinum spurcum.

*) Suidas unter *νηφάλιος θυσία*. Schol. zu Sophocl. Oed. Col. v. 100: *Ἀοίνοις· οὐ γὰρ σπένδεται οἶνος αὐταῖς* [*ταῖς Εὐμενίσι*], *ἀλλ' ὕδωρ·* (und zwar mit Honig gemischt, Pausan. II. 11, 4.) *καὶ νηφάλιαι καλοῦνται αἱ σπονδαὶ αὐτῶν. Πολέμων δὲ ἐν τῷ πρὸς Τίμαιον, καὶ ἄλλοις τισὶ θεοῖς νηφαλίους φησὶ θυσίας γίγνεσθαι, γράφων οὕτως· „Ἀθηναῖοί τε γὰρ ἐν τοῖς τοιούτοις ἐπιμελεῖς ὄντες, καὶ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς ὅσιοι, νηφάλια μὲν ἱερὰ θύουσι Μνημοσύνῃ, Μούσαις, Ἠοῖ, Ἡλίῳ, Σελήνῃ, Νύμφαις, Ἀφροδίτῃ Οὐρανίᾳ."* In Ansehung der Mören, Schol. zu Aeschyl. Agam. v. 70.

den, wenn die Spende in Wasser bestand oder ganz unterblieb, also das Opfer ein nüchternes sein sollte *). Noch weiter ging die römische Besorglichkeit; der Flamen dialis, von dessen Reinheitsbeobachtungen bisher schon mancherlei erwähnt worden ist, durfte keinen Weg betreten, über welchen emporrankende Weinreben von den nebenstehenden Bäumen herabhingen. Man wird freilich vom blossen Einhergehen unter Rebengehängen keine Beeinträchtigung der Nüchternheit befürchtet haben; jedoch erkannte man darin, dass sich der Flamen unter den Wein stellte, eine seiner Verpflichtung zur Nüchternheit entgegenstehende Andeutung, und wollte diese von ihm vermieden wissen **). Einem andern Verbote gemäss durfte derselbe die Schösslinge des Weinstockes nicht beschneiden ***); worin wir ebenfalls eine Andeutung erblicken, nämlich diese, dass sich der Flamen mit der Zucht und Pflege berauschender Gewächse nicht befassen solle. Da nun aber der Weinstock einmal da ist und benutzt wird, so sollte die Aneignung der Frucht desselben unter eine höhere Weihe gestellt werden; und wohl darum war es gerade diesem Flamen dialis zugewiesen, unter einem eigenen Opferritus die Weinlese selbst zu beginnen †). — Von demselben Gesichtspunkte wurde auch der Epheu betrachtet und in gewissen Verhältnissen als unrein gemieden. Er ist bekanntlich eine bacchische Pflanze, und zwar nicht allein darum, weil „die gewundenen und

---

*) Crates und Philochorus beim Scholiasten zu Sophocl. Oed. Colon. v. 100., Suidas unter *νηφάλια ξύλα*.

**) Plutarch. Qu. Rom. 112: *τὸ ὑπὸ τὸν ἄμπελον ὑποπορεύεσθαι τὴν ἀναφορὰν ἐπὶ τὸν οἶνον εἶχεν, ὡς οὐ θεμιτὸν τῷ ἱερεῖ μεθύσκεσθαι· τῶν γὰρ μεθυσκομένων ὑπὲρ κεφαλῆς ὁ οἶνός ἐστι καὶ πιεζοῦνται καὶ ταπεινοῦνται.* — Diese Erweiterung der die priesterliche Nüchternheit betreffenden Vorschriften bis zum Verbote gewisser Dinge, die nur in äusserer Verbindung mit dem, was berauscht, stehen, erinnert an die dem Nasiräer auferlegten Beobachtungen, Num. 6, 3. 4., s. oben S. 210.

***) Gellius X. 15: (Flamen dialis) propagines e vitibus altius praetentos non succidet.

†) Varro de ling. Lat. VI. c. 3. ed. Spengel: Vinalia a vino. — Huius rei cura non levis in Latio; nam aliquot locis vindemiae primum ab sacerdotibus publice fiebant, ut Romae etiam nunc; nam flamen dialis auspicatur vindemiam; et ut iussit vinum legere, agna Iovi facit, inter quoius exta caesa et porrecta flamen porus [al. ed. *primus*, cet. *prorsus*] vinum legit.

herumkriechenden Ranken, die geschmeidigen, ordnungslos sitzenden Blätter und insonderheit die Beeren, welche einer noch unreifen und eben sich färbenden Traube gleich sehen, dieses Gewächs dem Weinstocke sehr ähnlich machen“ *), sondern vornehmlich, weil der Epheu ebenfalls berauschende, sinnverwirrende Wirkungen und zwar in viel höherem Grade als der Wein auf den Menschen äussert **). Daher glaubte man ihn fern halten zu müssen, wo die Beziehungen, welche der Epheu darstellt, unstatthaft erschienen. An den Heiligthümern der olympischen Götter wurde kein Epheu geduldet ***); die Priesterinnen der ehestiftenden Juno zu Athen erinnerten sich

*) Plutarch. Symp. III. 2. p. 618.

**) Die Trinker mischten Epheubeeren in den Wein, um ihn noch erhitzender und aufregender zu machen. Plutarch. Symp. III. 2. p. 648: *ἔστι γὰρ (ὁ κιττὸς) ἔμπυρος καὶ θερμότερος· καὶ ὅγε καρπὸς αὐτοῦ μιγνύμενος εἰς τὸν οἶνον, μεθυστικὸν ποιεῖ καὶ ταρακτικὸν τῷ πυροῦσθαι.* Weiterhin im Gespräche (p. 649.) wird es in Abrede gestellt, dass das, was der mit Epheubeeren gemischte Wein hervorbringe, ein Rausch sei; man müsse es vielmehr nennen *ταραχὴν καὶ παραφροσύνην, οἷον κύαμος* [leg. *ὑοςκύαμος*, Bilsenkraut] *ἐμποιεῖ καὶ πολλὰ τοιαῦτα, κινοῦντα μανικῶς τὴν διάνοιαν.* An einem andern Orte (Qu. Rom. 112. p. 291.) berichtet derselbe Schriftsteller, dass die von der bacchantischen Begeisterung ergriffenen Weiber sofort auf den Epheu stürzten, ihn mit den Händen abrissen und begierig verschlängen (offenbar um hiermit ihre Raserei zu nähren und zu steigern), woher die Aussage nicht ohne Grund sei, dass der Epheu *πνεῦμα μανίας ἔχων ἐγερτικὸν καὶ παρακινητικὸν ἐξίστησι καὶ σπαράττει καὶ ὅλως ἄοινον ἐπάγει μέθην.* Dioscorides de mater. med. II. c. 210: *πᾶς δὲ κισσὸς δριμύς ἐστι, στυπτικὸς, τοῦ νευρώδους ἁπτικός. — — τοῦ δὲ μέλανος (κισσοῦ) ὁ χυλὸς καὶ οἱ κόρυμβοι ποθέντες ἀτονίαν ποιοῦσι, καὶ ταράττουσι τὴν διάνοιαν πλεονασθέντες.* — Aehnliche Rücksichten wie die, um deren willen der Epheu das beständige Emblem des Bacchus, seiner Priester, der Mänaden, der Trinker u. s. w. ist, kommen beim Lorbeer in Betracht, der wegen der vermeintlichen Wirkungen seines Saftes als Aufregungs- und Wahrsagermittel diente (Lycophr. v. 6: *δαφνηφάγων φοίβαζεν ἐκ λαιμῶν ὄπα.* Tibull. II. 5, 63: Vera cano: sic usque sacras innoxia lauros Vescar. Claud. de raptu Pros. II. 109: — venturi praescia laurus. Fulgent. Mythol. I. 13. Winckelmann's Werke 1808. II. S. 494. 567. — Theocrit. Id. II. 1.) und somit als *φυτὸν μαντικόν* das Emblem des Apollo, der Weissager und Dichter wurde.

***) Plutarch. Qu. Rom. 112. p. 291.

gegenseitig keinen Epheu in den Tempel ihrer Göttin zu bringen*), der Flamen dialis durfte ihn weder berühren noch nennen**). — Von den Bohnen ist bereits oben S. 289 f. die Rede gewesen. Das erste Bekanntwerden und Anpflanzen derselben durfte auf die Demeter nicht zurückgeführt werden***), da die Bohnen und etliche an-

---

*) Es ist dies eine Andeutung — und so fasst sie auch schon Plutarch auf (fragm. IX. 2. p. 755 sq. Wyttenb.) —, dass in den Verhältnissen, worauf sich dieser Gottesdienst bezieht, Berauschung und Leidenschaftlichkeit keine Stelle finden dürfe, da gerade die Nüchternheit und Besonnenheit eine nothwendige Bedingung des Segens der Ehe sei. Es erwähnt der genannte Schriftsteller zugleich an diesem Orte und in den Praecept. coniugal. p. 141. einer andern sinnigen Beobachtung im Culte der Hera Gamelios, nämlich dass beim Opfer die Galle des Thieres abgesondert, nicht mit den übrigen Opferstücken verbrannt, sondern weggeworfen wurde, um anzuzeigen, dass das eheliche Zusammenleben des Mannes und Weibes von Groll und aller Bitterkeit rein bleiben solle (*ὡς δέον ἄθυμον καὶ ἄχολον καὶ καθαρεύουσαν ὀργῆς καὶ πικρίας ἁπάσης τῆς γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς εἶναι συμβίωσιν*).

**) Gellius X. 15. Plutarch. Qu. Rom. 112. Die abweichende Erklärung des Paulus (ex Fest. s. Edera) beruht auf einer schiefen Vergleichung. Er sagt: Ederam flamini diali neque tangere neque nominare fas erat: pro eo quod edera vincit ad quodcumque se applicat. Sed ne annulum quidem gerere ei licebat solidum, aut aliquem in se habere nodum. Beim Epheu tritt jedoch die Eigenschaft einer Schlingpflanze, die das Nahestehende umbindet (wie es z. B. die Weinranken thun, deren Berührung doch dem Flamen nicht verboten war) weniger hervor; er ist vielmehr ein kriechendes, sich anheftendes Gewächs. In dieser Eigenschaft aber lässt sich kein Grund erkennen, warum der Epheu vom Flamen gemieden werden sollte. Ueberdies durfte ja Letzterer Ringe tragen, also an sich selbst eine gewisse Gebundenheit dulden; dass seine Ringe freilich nicht massiv sein sollten (annulo uti nisi pervio cassoque fas non est. Gell.) kann hier zur Sache nichts thun. Daraus also lässt sich jenes Verbot nicht herleiten.

***) Pausan. I. 37, 3: *τῶν κυάμων ἀνενεγκεῖν οὐκ ἔστι σφίσιν ἐς Δήμητρα τὴν εὕρησιν· ὅστις δὲ ἤδη τελετὴν Ἐλευσῖνι εἶδεν, ἢ τὰ καλούμενα Ὀρφικὰ ἐπελέξατο, οἶδεν ὃ λέγω.* VIII. 15, 1: *κύαμον μὲν οὖν ἐφ᾿ ὅτῳ μὴ καθαρὸν εἶναι νομίζουσιν ὄσπριον, ἔστιν ἱερὸς ἐπ᾿ αὐτῷ λόγος.* Pausanias giebt die Sage nicht näher an, weil sie zu den Geheimnissen gehört; und vor diesen hegt der um die Mitte der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. schreibende Verfasser noch solche Scheu, dass er weder von den ihm bekannten Etwas mitzutheilen, noch

dere Hülsengewächse (Plutarch. Qu. Rom. 95.) für unrein galten; die in die eleusinischen und orphischen Geheimnisse Eingeweihten, die Pythagoräer *), der Flamen dialis und wer sonst besonderer Reinheit beflissen war, hatte sich ausdrücklich der Bohnen zu enthalten. In ähnlicher Weise wie mit dieser Frucht verband man mit den Aepfeln und Granaten die Vorstellung von Erzeugung und Empfängniss **). Die Berührung derselben galt in den Eleusinien für ebenso befleckend als die einer Wöchnerin oder eines Todten ***); in den Thesmophorien war der Genuss von Granatkernen insbesondere untersagt †). Es werden dies nicht die einzigen Früchte gewesen sein, welche als unrein gemieden wurden, wenn es auf Reinheit im strengsten Sinne ankam; wahrscheinlich gehörten auch die

---

in fremde sich einzumischen wagte. Vielleicht ists im Wesentlichen dieselbe Mythe, welche in den dem Origenes beigelegten Φιλοσοφούμενα (c. 2., Orig. Op. ed. Delarue I. p. 882. A) mitgetheilt wird. Sie hebt gewisse geschlechtliche Beziehungen hervor, welche man an der Bohnenfrucht zu erkennen meinte. Vergl. auch die Andeutung des Aristoteles bei Diog. Laert. VIII. 34. und den Comm. von Menagius z. St., ferner Gellius N. A. IV, 11. und Sturz zu Empedocl. Carm. reliq. v. 391.

*) Es zeigt sich hier wiederum eine Uebereinstimmung der Satzungen der Mysterien mit denen des Pythagoras, welcher ja ebenfalls die Unreinheit der Bohnen behauptete. Allegorische Deutungen sind hier vom Uebel. Wie richtig man auch schon im Alterthume manches von den pythagoräischen Symbolen als Sinnspruch und Beobachtung, worin eine Lebensmaxime eingehüllt ist, aufgefasst und gedeutet hat; so fehlte es doch an gehöriger Unterscheidung dieser ethischen von den religiösen Vorschriften des Pythagoras. Letztere waren aus dem Geheimdienste entlehnt und hatten eine von der der erstern verschiedene Grundlage. Eine gleichartige Auslegung konnte daher nicht gelingen. Diog. Laert. VIII. segm. 34. Apollonius bei Jamblich. Vit. Pythag. §. 260. Plutarch. de liberis educand. 17. p. 12. E: *Κυάμων ἀπέχεσθαι· ὅτι οὐ δεῖ πολιτεύεσθαι· κυαμευταὶ γὰρ ἦσαν ἔμπροσθεν αἱ ψηφοφορίαι, δι' ὧν γέρας ἐπετίθεσαν ταῖς ἀρχαῖς.*

**) Baur Symbolik und Mythologie des Alterthums II. 2. S. 347. Bähr Symbolik des mos. Cultus I. S. 452. II. 122 f.

***) Porphyr. de abstin. IV. 16. Hieronym. adv. Iovin. L. II., Op. ed. Basil. 1516. Tom. III. f. 36.

†) Clem. Al. Admonit. ad gent. p. 12. ed. Sylburg 1688. — An die Samenkörner nämlich, deren diese Frucht sehr viele enthält, schliesst sich gerade die sinnbildliche Bedeutung der Granate zunächst an.

übrigen dazu, welche ebenfalls als Sinnbilder der Fruchtbarkeit sich neben den Aepfeln und Granaten in den mystischen (Zeugungs-) Kisten befanden, Kürbisse, Mohnköpfe, Sesam *); und vielleicht manches Andere, was sonst etwa für eine aphrodisische Speise galt **). In Fällen nämlich erforderte die Rücksicht auf das Heilige eine schärfere Unterscheidung des Reinen; und es konnte ein Gegenstand, welcher der religiösen Betrachtung im Allgemeinen nicht anstössig war, und somit für rein gelten durfte, doch wegen gewisser Eigenschaften und Beziehungen, welche durch die Zusammenstellung mit dem Heiligen bestimmter hervortraten, in gottesdienstlichen Verhältnissen als unzulässig und unrein erscheinen. Hierauf gründet sich auch diejenige römische Priestersatzung, welche wir schliesslich noch anführen wollen. Sie betrifft den Flamen dialis und lautet nach Masurius Sabinus Ueberlieferung ***): Farinam fermento imbutam attingere ei fas non est. Im Allgemeinen galt der gesäuerte Teig dem Römer so wenig für unrein als dem Hebräer. Beider Auffassung stimmt merkwürdiger Weise auch darin überein, dass derselbe trotz seiner Reinheit dennoch auf das Heilige profanirend wirkt. Neben letzterem erhält nämlich die Beschaffenheit des Sauerteiges, der eine in Gährung übergegangene, der Zersetzung und Fäulniss sich nähernde Masse ist †), eine sinnbildliche Bedeu-

---

*) Clem. Al. a. a. O. p. 14. Euseb. Praepar. evg. II. 3. — Sesam (Sesamum orientale L.) ist der Name eines samenreichen Schotengewächses. Es behielt dieses nicht minder auch im gewöhnlichen Leben jene Beziehungen. Bei Hochzeiten war es Sitte, die Brautleute damit zu bekränzen und aus der Frucht Kuchen zu backen „διὰ τὸ πολύγονον", s. Schol. zu Aristoph. Pax v. 834 (869), ed. I. Bekker. — Aus demselben Grunde war der Mohn unter andern auch der Venus heilig.

**) Z. B. Zwiebeln, βολβοί (Athenaeus II. 23. p. 63. F. VIII. 14. p. 356. F); Quitten, μῆλα κυδώνια (Plutarch. Vit. Sol. c. 20. Athenaeus III. 6. p. 81. D); Mandeln (Pausan. VII. 17, 5. vergl. Sibelis Comm. zur St., Bähr a. a. O. I. S. 449.); Feigen (Creuzer Symb. 1842. IV. S. 93.) u. dgl.

***) Bei Gellius X. 15., vergl. Serv. zu Aen. I. 183: Flamines farinam fermentatam contingere non licebat. Plutarch. Qu. Rom. 109. p. 289. hat in seiner Quelle farinam et fermentum gelesen und lässt daher beides für sich dem Flamen verboten sein: οὐκ ἐξῆν ἀλεύρου θίγειν οὐδὲ ζύμης, offenbar ein Fehler.

†) Plutarch. Qu. Rom. 109. p. 289: ἡ δὲ ζύμη καὶ γέγονεν ἐκ φθορᾶς

tung, deren wegen er, als etwas dem Heiligem fremdes und gegensätzliches darstellend, hievon ausgeschlossen werden musste. Darum verordnete das mosaische Gesetz (welches doch, wie angedeutet wurde, nirgends das gesäuerte Brot und den Sauerteig als unrein bezeichnet und schlechtweg verbietet: was bei Voraussetzung seiner Unreinheit ohne Zweifel geschehen wäre), erstlich in Beziehung auf den Gottesdienst, dass alles für das innere Heiligthum und für den Brandopferaltar bestimmte Backwerk ungesäuert sein sollte, und zweitens in Beziehung auf das gesammte Volk, dass am Passahfeste, in dessen Feier Israel die Erinnerung aussprach, von Jehova zum heiligen Volke ausgesondert zu sein, aller Sauerteig aus den Wohnungen entfernt, und gesäuertes Brot nicht genossen werden sollte, weil solches Nahrungsmittel mit der Idee des Festes im Widerspruche erschien. — Aus eben demselben Grunde war der Sauerteig von allen Opferkuchen der Griechen und Römer ausgeschlossen, und demjenigen von den Priestern der letzteren, welcher vor allen den Charakter des Reinen und Heiligen an sich tragen sollte, auch die Berührung desselben ausdrücklich verboten.

* * *

Was hier über den alterthümlichen Unterschied von Rein und Unrein gesagt worden ist, hat nicht die Anmaassung, den Gegenstand zu erschöpfen. Es liesse sich wohl leicht noch manche Einzelheit von den Beobachtungen der besprochenen Völker beifügen; indessen war es auch nicht die Absicht, gerade eine möglichst vollständige Sammlung derselben zu versuchen. Ebenso wenig haben wir uns über alle Religionen verbreiten wollen, von welchen überhaupt nur irgend etwas auf Reinheits- und Speisesatzungen bezügliches überliefert wird, sofern dieses eben nur vereinzelt, zusammenhangslos und von Seiten seines Wesens und Grundes nicht mehr erkennbar ist. Es schien vielmehr unserem Zwecke entsprechender, die reli-

---

αὐτὴ, καὶ φθείρει τὸ φύραμα μιγνυμένη· — καὶ ὅλως ἔοικε σῆψις ἡ ζύμωσις εἶναι. Vergl. Symp. III. 10. p. 659.

gionsgeschichtliche Vergleichung auf solche Völker zu beschränken, von deren religiösen Lebensformen entweder urkundliche oder doch zuverlässige und nicht allzu dürftige Nachrichten vorliegen, welche über die äussere Erscheinung hinaus auch den Grund derselben aufzufassen oder ihm doch nachzuforschen verstatten. Nur von einer solchen, auf das Aeussere wie Innere der alten Religionen gerichteten Vergleichung konnten wir eine Verdeutlichung jener ihrem Grunde und Wesen nach dunklen Verordnung, von welcher wir oben ausgegangen sind, uns versprechen. Auch glauben wir im Wesentlichen wenigstens dasjenige, was wir erstrebten, auf diesem Wege erreicht zu haben. Wenn die vorausgeschickte, vom Standpunkte des mosaischen Systemes durchgeführte Erörterung jener Speisesatzung noch etwa an der Richtigkeit unserer Auffassung irgend welche Zweifel gelassen haben sollte, so werden diese bei der Erweiterung unserer Beobachtungen geschwunden sein. Wir haben in verschiedene, einander fremde Anschauungs- und Lebensgebiete geblickt und in allen diesen wahrgenommen, wie aus der Annahme, dass der Mensch nur unter der Bedingung persönlicher Reinheit des göttlichen Wohlgefallens theilhaft werden könne, das Bestreben hervorgegangen ist, mittels gewisser Beobachtungen die leibliche Reinheit zu bewahren und, falls sie getrübt worden, wieder herzustellen; ferner auch, wie solche Reinheitsforderung zu einer Unterscheidung der Nahrungsmittel, insonderheit der animalischen, geführt hat und führen musste. Die Religionsgeschichte bestätigt also, was über den hebräischen Unterschied reiner und unreiner Thiere bemerkt wurde, dass derselbe nicht irgendwo ausserhalb des Mosaismus, sondern in ihm selbst liege, und zwar in derjenigen Vorstellungsverbindung, welche auch in den andern Religionen der Ausgangspunkt analoger Speisesatzungen gewesen ist.

Wir sind indessen auch genauer auf die Reinheitsansichten der verschiedenen Völker eingegangen und haben da, was die Hauptpunkte anlangt, mancherlei Uebereinstimmungen und nicht minder bemerkenswerthe Unterschiede wahrgenommen. Nur wenige Worte seien uns noch vergönnt, um darzuthun, dass weder jene noch diese für zufällig gehalten werden dürfen. So wenig wie von den Verordnungen, welche die leibliche Reinheit betreffen, als von denen, welche den Unterschied der Speisen bestimmen, wird bei irgend einem Volke gleich ein fertiges Ganze hervorgegangen sein; vielmehr wird es zuerst nur vereinzelte Beobachtungen gegeben haben, die

Erscheinungen und Dinge betreffend, welche mit Reinheit und Gottwohlgefälligkeit unverträglich erschienen. In der Folge stellte sich dann das Bedürfniss ein, das dem frommen Gefühle Anstössige näher zu bestimmen, zu begränzen und als ein Ganzes zusammenzufassen. Es konnte freilich, wo die Idee eines heiligen Volkes fremd war, immerhin mit den Einzelheiten sein Bewenden haben; und auf solche beschränkt sich denn auch die religiöse Reinheitspflege der Griechen und Römer. Wo jedoch ein gesammtes Volk nicht bloss im Gottesdienste, sondern in allen seinen Lebensbeziehungen auf Grundlage eines Gesetzes rein und heilig dargestellt werden sollte, da durfte weder hier noch sonst ein Zuviel oder zu Zuwenig freigestellt bleiben, sondern auch dieser Bereich von Beobachtungen musste mit dem Ganzen in Uebereinstimmung gebracht und zu dem Ende eine einheitliche Auffassung von Rein und Unrein erstrebt werden; weil sich nur so der für die alterthümliche Frömmigkeit bedeutsame Unterschied möglichst allgemein und bestimmt durchführen liess. Dieselben leiblichen Zustände lagen Allen zur Beurtheilung vor; über gewisse darunter konnte, sobald überhaupt zwischen reinen und unreinen unterschieden wurde, kein Zweifel obwalten; sie sind einstimmig in den von uns betrachteten Religionen als unrein bezeichnet. Andere liessen verschiedene Auffassung zu; und so sehen wir sie von dem einen Volke in die Reihe des Unreinen, von dem andern in die Reihe des Reinen gestellt. Was hier entschied, war der Gesichtspunkt, von welchem der Gesetzgeber die Unterscheidung vollzog. Die Wahl des Gesichtspunktes aber stand frei, nur musste er dem Systeme entsprechen, in welches sich dieser Abschnitt organisch einfügen sollte. Hievon also hing der Umfang der Reinheitsbeobachtungen und im Wesentlichen auch die Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit derselben bei den verschiedenen Völkern ab. So hat der hebräische Gesetzgeber den ethischen Gegensatz von Leben und Tod zur Richtschnur genommen und darnach dieses Gebiet abgemessen. Es ist oben gezeigt worden, in welchem Sinne und welcher Weise er den Tod zum Ausgangspunkt des leiblich Unreinen gemacht, und demzufolge nur das Todte und solche Erscheinungen an Körpern, welche sich ihm als Abbilder des Todes und der Auflösung darstellten, als unrein anerkannt hat: wonach denn alles übrige, was sonst etwa von leiblichen Zuständen und Functionen für unrein gelten konnte, jedoch unter jenen Gesichtspunkt nicht fiel, ausgeschlossen und religiöser Seits nicht anstössig d. h. rein sein

sollte. Dass ein so eigenthümlicher Gesichtspunkt, der das Unreine sehr beschränkte, im Laufe der Zeit aus dem Bewusstsein des Volkes schwand, kann nicht befremden; ebenso wenig aber auch, dass die religiöse Sorglichkeit nunmehr noch etliches andere dem gesetzlich festgestellten zugesellte, was von dem alten Systeme geflissentlich übergangen war. Indessen gehört jene Bestimmungsweise nicht einzig dem hebräischen Gesetzgeber an; auch im altpersischen Gesetze finden wir sie wieder, und halten sie hier für nicht minder ursprünglich, da sie sich auch aus diesem Systeme folgerichtig ergiebt. Die Selbstständigkeit, mit welcher beide Religionen zu einer im Wesentlichen gleichen Begränzung der unreinen Zustände gelangt sind, giebt sich aus der verschiedenen Durchführung der dieselben betreffenden Anordnungen deutlich zu erkennen; auch sahen wir das Zendgesetz durch seinen Dualismus gehindert mit derjenigen Consequenz zu verfahren, welche den Mosaismus hier wie sonst auszeichnet, woher dem letzteren ein gewisser Bereich von Todesanalogien, das Capitel nämlich von der Unreinheit des Aussatzes ausschliesslich eigen ist. Weiter musste der Umfang der leiblichen Unreinheiten in denjenigen Religionen ausfallen, welche die Unterscheidung vom Gegensatze der sinnlichen und geistigen Natur des Menschen aus vollzogen, und die Bethätigungen jener, worin sie unabhängig vom Geiste zur Aeusserung ihrer selbst hervortritt, als verunreinigend betrachteten. Wir erinnern uns hier des Mannichfaltigen, was die indische und ägyptische Frömmigkeit mit Beobachtungen bedacht hat. Auch bei dieser Auffassung konnte in Einzelheiten wohl noch manche Abweichung vorkommen, je nachdem anderweitige religiöse Rücksichten auf die Betrachtung mit einwirkten und den Gesichtspunkt individualisirten. Wir haben solches bei den Aegyptern zu bemerken Gelegenheit gehabt, und gesehen, wie diese selbst den Tod — welcher sich doch als die auffälligste Kundgebung der sinnlichen, endlichen Natur darstellt, und demgemäss auch von den Indern für nicht weniger unrein gehalten ist als von den Hebräern und Parsen von ihrem Standpunkte aus — wegen ihrer Unsterblichkeitsansichten aus der Reihe der unreinen Zustände herausgerückt haben. Der weiteste Bereich von Unreinheiten ergab sich endlich da, wo zu dem, was als Aeusserung der Sinnlichkeit und Sündlichkeit unrein erschien, auch alles dasjenige hinzugezogen ward, was im gewöhnlichen Sinne des Wortes unrein heisst, also neben dem Uebrigen auch noch die Sauberkeit des Körpers, der Kleidung und der

äusseren Umgebung zu den Erfordernissen religiöser Reinheit gerechnet wurde.

Der Gesichtspunkt, von welchem die leiblichen Zustände beurtheilt wurden, war auch in der Unterscheidung der Nahrungsmittel maassgebend. Speisegesetze haben sich uns als ein nothwendiges Ergebniss des Reinheitsbestrebens erwiesen; es ist auch klar, dass wer sich aus religiösem Grunde fürchtet, das Unreine an sich kommen zu lassen, nicht ohne Bedenklichkeit in Betreff dessen sein kann, was er in sich aufnimmt. Vereinzelt werden sich dergleichen Rücksichten ebenfalls schon früher geltend gemacht haben, ehe eine nach einem bestimmten Princip durchgeführte Unterscheidung zwischen Rein und Unrein unternommen wurde; sobald es aber hiezu kam, mussten auch Bestimmungen getroffen werden, wie die leibliche Reinheit hinsichtlich der Nahrungsmittel dem religiösen Systeme gemäss bewahrt werden sollte. Solcher Speisevorschriften bedurfte es nur in Ansehung derjenigen Naturgebiete, in welchen sich überhaupt, möglichen Falles also auch unter den daher entnommenen Nahrungsmitteln, Verunreinigendes befindet. So kam jener Gesichtspunkt, von welchem im Allgemeinen bestimmt worden war, was für die leibliche Persönlichkeit des Menschen als verunreinigend angesehen werden sollte, bei den Speisegesetzen noch besonders in Betracht; er entschied nämlich der Hauptsache nach sowohl über den Inhalt als auch über den Umfang derselben, namentlich ob sie sich über alle drei Naturreiche erstrecken, oder nur auf eines dieser beschränken sollten. Daraus erklärt sich auch, dass das mosaische Speiseverbot ein kleineres Gebiet hat als das des Manu, der Aegypter und anderer Völker. Da Moses den Tod als die Quelle aller den Leib befleckenden Unreinheit ansah, so gab es für ihn nur im Thierreiche, in welchem allein der Tod herrscht, Anlass zum Unterscheiden. Fasste man dagegen die Sinnlichkeit als den Urgrund der Unreinheit auf, so wurden auch für die andern Naturreiche Bestimmungen nöthig.

Jene seltsamen Gebilde alterthümlicher Frömmigkeit haben in unserem heutigen Bewusstsein keine Stelle mehr; sie sind einst herrschend gewesen und dann vorübergegangen, wie die Anschauungsweise des Kindesalters, da man die Dinge nicht darauf ansieht, was sie sind, sondern was sich bei ihnen denken lässt, ihre Zeit hat und dann vergeht. Das Heidenthum hat es nicht vermocht, die

Menschheit zum Mannesalter zu bringen; es widerstrebte wohl schon der drückend gewordenen Ueberlieferung und bemühte sich um einen neuen Begriff von gottgefälliger Reinheit, doch den alten vollends zu beseitigen war es ausser Stande. Das Christenthum that dieses; auch ist es nicht eben schwer, die Ideen, welchen die herkömmlichen Reinheitsansichten endlich weichen mussten, genauer anzugeben, und die Umgestaltung des religiösen Geistes in diesem Gebiete geschichtlich zu verfolgen. Wir enthalten uns jedoch hier darauf einzugehen, weil jene Vorstellungen ihre eigene, ziemlich umfangsreiche Geschichte im Christenthum gehabt haben, deren Darstellung uns über das Ziel unserer Erörterungen zu weit hinaus führen würde.

D r u c k f e h l e r.

S. 3. Z. 17. v. o. lies: לְעַלְמָא statt: לְאַלְמָא. — S. 11. Z. 8. v. u. lies: **latinis** statt: latlnis. — S. 22. Z. 12. v. o. lies: בְרָע statt: בְרָא. — S. 22. Z. 10. v. u. lies: קֳדָם statt: דְקֳם. — S. 37. Z. 7. v. u. lies: **den** Darbringenden statt: der D. — S. 75. Z. 20. v. o. lies: **den** Hülflosen statt: der H. — S. 174. Z. 16. v. u. Der erste Vers von Ps. 54. sollte nicht eingerückt sein, sondern der Anfang desselben dem des zweiten Verses parallel stehen. — S. 184. Z. 16. v. o. lies: **Zaun** statt: Zaum. — S. 304. Z. 19. v. o. lies: **ihnen** statt: ihm. — S. 334. Z. 6. v. u. und S. 336. Z. 20. v. u. lies: **Ecl.** statt: Eccl.

Register.

Aegypter, religiöser Standpunkt derselben S. 278 f. Unterscheidung reiner und unreiner Thiere S. 282 f., Pflanzen S. 288 f., und leiblichen Zustände S. 295 f. — Ehen zwischen Blutsverwandten gesetzlich S. 299. — Die Reinheitsbeobachtungen der ägyptischen Priester S. 300 f.

Alphabetische Lieder, Alter derselben S. 93 f., Formverschiedenheit S. 100 f., Unregelmässigkeiten S. 138 f. — Alphabet. Gedichte der Samaritaner S. 162., des Ephraem Syrus S. 163. — Grund der alphab. Liederform S. 105.

אנפה S. 255.

Aphrodisische Speisen S. 352. 360. 361.

Aussatz, an Menschen S. 214 f., an Häusern S. 218 f., an Zeug- und Lederstoffen S. 223 f. — Rein bei den Parsen S. 276.

Beischlaf, rein nach dem mosaischen Gesetze S. 228 f. 244. und der Zend-Avesta S. 276., unrein nach den Ansichten der Aegypter S. 299., der Inder S. 307., der Babylonier und alten Araber S. 316. N., der Griechen und Römer S. 328., der Muhammedaner S. 316.

Bergmaus, woher zu den Wiederkäuern gerechnet S. 186. N. 2.

Beschneidung der Weiber bei den Aegyptern und andern Völkern S. 301 (vgl. S. 316. N.).

Blutfluss verunreinigend S. 231.

Blutgenuss bei den Hebräern S. 248 f., Zabiern S. 315., Muhammedanern S. 317. 322. verboten. Bluttrinken, ein mantisches Mittel S. 349. N. 1.

Bohnen, unrein bei den Aegyptern und andern Völkern S. 288 f. 359.

Diapsalma, Wortbedeutung desselben S. 24., in der Peschito nachgetragen S. 4.

Ehe zwischen Geschwistern bei den Parsen S. 276. und Aegyptern S. 299. — Beobachtungen im Culte der Hera Gamelios S. 358. 359.

Eidechsen, woher unrein S. 267 f. — Eidechsenzauberer S. 269.

Epheu, Geltung desselben bei den Griechen und Römern S. 358. 359.

Esel, Grund seiner Unreinheit bei den Aegyptern S. 284 f. N.

Fackeln zu Reinigungen angewendet S. 336.

Fische, Unterscheidung essbarer und nicht essbarer bei den Hebräern S. 258. und den alten Römern S. 353. Geltung derselben bei den Aegyp-

tern S. 283., bei den Indern S. 310., bei den Griechen S. 350 f.
Flamen dialis, Reinheitsbeobachtungen desselben S. 326. 332. 348. 357. 359. 361.
Fledermaus, woher unrein S. 257. 258.
Fleischgenuss, auf die Opfer beschränkt bei den Indern S. 309., Griechen und Römern alter Zeit S. 341. (Grund hievon S. 255. N. 1. S. 341.), in Fällen gemieden S. 316., von etlichen Philosophen überhaupt widerrathen S. 187. N. 3. Vom Genusse gewisser Thiertheile wurde eine Verunreinigung befürchtet S. 219 N. 348 f.

Geburt für verunreinigend gehalten bei den Hebräern S. 235 f. (Grund hievon S. 240 f.), bei den Parsen S. 275., Indern S. 307., Griechen und Römern S. 329. 330., Muhammedanern S. 320 N. Woher die Entbindung von einem weiblichen Kinde länger verunreinigte S. 236 N.
Gehirn als verunreinigend nicht gegessen von den Griechen S. 219. 319.
Granatäpfel, unrein in den Eleusinien und Thesmophorien S. 203 N., 360.
Griechen, ihre Reinheitsbeobachtungen S. 322 f. — Spätere Ansichten derselben über Reinheit S. 338.

Haare und Wolle, zu dem vom Körper sich aussondernden Unreinen gerechnet S. 301. 307. 332.
Hase, woher zu den Wiederkäuern gerechnet S. 186. N. 2.
Herz eines Thieres, nicht gegessen von den alten Griechen S. 349.
Heuschrecken, woher rein S. 259.
Hülsenfrüchte, unrein bei den Aegyptern und andern Völkern S. 289. 290. 315.
Hunde zu Reinigungen verwendet bei Griechen und Römern S. 335., Grund hievon S. 347. N. 3.

חֹלֶד S. 260 f.

חֲמוֹר S. 287 N.

חֲפַרְפֵּרָה S. 261.

Inder, ihr religiöser Standpunkt nach dem Gesetz des Manu S. 304. 305. Reinheitsbeobachtungen S. 306 f. Speisegesetze S. 309. 310.

Kameel unrein bei den Hebräern S. 186., (Grund hievon S. 251.), bei den Indern S. 310., Zabiern S. 314.
Kühe nicht geschlachtet von den Aegyptern S. 294.

Linnene Kleidung vorzugsweise für rein gehalten S. 302. 332.
Lorbeer, Geltung desselben bei den Griechen S. 358. N 2. und Römern S. 334., bei Reinigungen angewendet S. 325. N. 3.
Lotus S. 288.

Maus, Sinnbild der Zerstörung S. 263. 270. N.
Meer, unrein bei den Aegyptern S. 294.
Menstruation für verunreinigend gehalten von den Hebräern S. 230 f., Parsen S. 275., Indern S. 307., Zabiern S. 313., Muhammedanern S. 316. 320., Griechen S. 329.
Muhammedaner, Reinheitsforderungen des Korans S. 316. und der Imams S. 319 f. Speisegesetze des Korans S. 317. und der Imams S. 320.
Mutationen, musikalische S. 11.

Nasiräer S. 210.

Opfer, unblutige bei den Griechen und Römern alter Zeit S. 341. 342.
Opferthiere, Prüfung derselben bei den Aegyptern S. 295., bei den Griechen und Römern S. 347.

Papagei, woher unrein S. 255. 256.
Parsen, Charakter ihrer Religion S. 271. 272. Die parsische Unterscheidung reiner und unreiner Thiere, verglichen mit der mosaischen S. 197 f., der Gesichtspunkt bei jener Unterscheidung S. 277. 278. Von den Reinheitsbeobachtungen S. 273 f. und Speisegesetzen der Parsen S. 278.
Pollution für verunreinigend gehalten bei den Hebräern S. 226., Parsen S. 276., Aegyptern S. 299., Indern S. 307., Griechen S. 329.
Posaune, symbolische Bedeutung derselben S. 37. Ihr Verhältniss zur Psalmodie in früherer S. 39 f. und späterer Zeit S. 83.
Priester, hebräische zu besonderer Reinheit verpflichtet S. 209., ebenso die ägyptischen S. 300 f. Ueber die griechischen und römischen S. 326. 328.

Psalter, Grund der Theilung des vierten vom fünften Buche S. 81.
Pythagoras, Reinheitsbeobachtungen desselben S. 296. 333. 341. 343 N. 3. 351. 360.

Reim in der hebräischen Volkspoesie S. 85 f.
Reinigungsmittel der Israeliten S. 205., der Parsen S. 276., der Inder S. 306. 307., der Muhammedaner S. 316. 319., der Griechen und Römer S. 333 f.
Römer, Beobachtungen derselben die leibliche Reinheit S. 324 f. und die Speisen S. 342 f. betreffend.
Rhythmus S. 132. Nothwendigkeit desselben in der Liederdichtung S. 133. Verschiedenheit vom Metrum S. 134. Vom Rhythmus der hebr. Poesie S. 135 f.
Rhythmische Zeilen, die älteste Versform S. 135.

Salz, von den Aegyptern möglichst vermieden S. 294. 303.
Samenfluss, verunreinigend nach dem mosaischen Gesetz S. 232 f. und dem Koran S. 316.
Sauerteig, Geltung desselben bei den Hebräern, Griechen und Römern S. 361. 362.
Schlaf, Reinigungen nach demselben bei den Aegyptern S. 299., Griechen, Römern, Muhammedanern S. 331.
Schweine, nicht aus diätetischen Rücksichten unrein S. 189. Sie sollen unter allen Thieren zuerst zum Opfer und zur Speise benutzt sein S. 344. N. 4. Verwendung derselben zu Reinigungen S. 335. 347. N. 3.
Sela, Vorkommen desselben S. 25. 28 f., seine Bedeutung nach der aramäisch-jüdischen Ueberlieferung S. 2 f., nach den Hellenisten und Kirchenvätern S. 9 f., nach den Neueren S. 12 f. Widerlegung der Annahme, dass es Pause bedeute S. 15., dass es ein Strophentheiler sei S. 17. Ueber die Punctation des Wortes S. 20 f. S. 40. N. 2. Musikalische Bedeutung S. 26 f. 37 f. Kunstmässige Anwendung des Sela in der Psalmodie S. 42 f. Verschwinden dieser musikalischen Form S. 80 f.
Sesam S. 361.
זִכְרוֹן תְּרוּעָה S. 38.
Speisebeobachtungen der Hebräer S. 186. 246 f., Parsen S. 278., Aegypter S. 283 f., Inder S. 309., Zabier S. 314., Muhammedaner S. 317. 320., Griechen und Römer S. 337 f. (vgl. S. 329. N. 2).
Stiere nicht zur Nahrung geschlachtet bei den Aegyptern S. 294. Alte Gesetze darüber bei den Griechen und Römern S. 342.
Strauss, woher unrein S. 257.
Strophen bereits der ältesten Liederdichtung angehörig S. 137. Mannichfaltigkeit derselben in der hebr. Poesie S. 106 f.

Text der bibl. Lieder, seine Schicksale S. 164 f.
Thiere, vier Classen S. 186. Die mosaische Unterscheidung reiner und unreiner Thiere S. 186. Verschiedene Erklärungen derselben S. 187 f., namentlich die aus der Zend-Avesta widerlegt S. 196. Verhältniss des Speisegesetzes zu den übrigen Reinheitsgesetzen S. 200 f. Gesichtspunkt und Eintheilungsgrund S. 246 f. Die gesteigert-unreinen Thiere S. 260 f. — Die unreinen Thiere der Parsen S. 197. 198. 277., der Aegypter S. 283 f., der Inder S. 309., der Zabier S. 314., der Muhammedaner S. 317. 318. 320., der Griechen und Römer S. 347 f.
Tod, verunreinigend nach der Ansicht der Hebräer S. 206 f. (Grund hievon S. 202.), der Parsen S. 273., der Inder S. 306., der Griechen und Römer S. 324 f. Die Todesunreinheit ist von den Aegyptern S. 295 f. und den Muhammedanern S. 316. 321 N. nicht angenommen worden.

Unreinheiten nach dem mos. Gesetz, ihr Ursprung S. 202 f. Unterschied primitiver und secundärer Unreinheiten S. 245. N. Classification und Erörterung der zuständlichen Unreinheiten S. 206 f. — Rein und Unrein nach der Ansicht der Parsen S. 295 f., der Aegypter S. 281 f., der Inder S. 305 f., der Zabier S. 313., der Griechen und Römer S. 322 f., der Muhammedaner S. 316. 319 f.

Wein, den Nasiräern S. 210. und zu Zeiten auch den hebr. Priestern verboten S. 209. Vorkommen und Geltung desselben bei den Aegyptern S. 291 f. Das Weinverbot im Ko-

ran S. 318. Ansichten und Beobachtungen der Griechen und Römer den Wein betreffend S. 353 f.
Wiedehopf, woher unrein S. 254.
Wiederkäuer, die normalreinen Thiere unter den Vierfüsslern bei den Hebräern S. 250 f., Aegyptern S. 285 f., Indern S. 310.
Wiesel, woher unrein S. 261.
Wolle, s. Haare.
Zabier S. 310. Ihre Reinheitsbeobachtungen S. 313. und Speisegesetze S. 314.
Zwiebeln, bedeutsam bei den Aegyptern, Griechen und Römern S. 290. 291. S. 361.

Schriftstellen,

welche in kritischer, exegetischer oder archäologischer Hinsicht besprochen sind.

Ex. 3, 13. . . . S. 202.
Lev. 10, 9. 10. . . S. 209.
„ 11, 15. . . . S. 253.
„ 11, 21. . . . S. 259.
„ 11, 34. . . . S. 213.
„ 12, 5. . . . S. 236 N.
„ 12, 6. . . . S. 237.
„ 14, 8. . . . S. 216.
„ 14, 49. 53. . . S. 221 f.
„ 15, 2. 3. 7. . . S. 233.
„ 15, 16–18. . . S. 226 f.
„ 23, 24. . . . S. 38.
Num. 6, 1–21. . . S. 210.
Deut. 14, 13. . . . S. 253.
„ 14, 21. . . . S. 244.
„ 21, 23. . . . S. 245.
„ 23, 10. . . . S. 245.
„ 23, 13–15. . . S. 244.
1 Sam. 6, 5. . . . S. 263 f.
2 Sam. 22. . . S. 167–173.
„ 22, 2–4. . . S. 152.
2 Kön. 24, 18. 19., c. 25. S. 165. 166.
Ps. 2, 7. . . . S. 118.
„ 7, 6. . . . S. 29.
„ 9, 4. . . S. 153 N. 2.
Ps. 9 u. 10. . S. 153–160.
„ 14, 5. 6. . . S. 174. 176.
„ 15, 4. . . . S. 110. N.
„ 18, . . S. 167–173.
„ 18, 2–4. . . S. 152.
„ 19, . . . S. 60.
„ 24, . . . S. 65. 66.
„ 25, 1. 2. . . S. 151.
„ 25, 5. . . . S. 152.
„ 25, 22. . . . S. 160.
„ 34, 23. . . S. 160–162.
„ 37, 27 f. . . . S. 147 f.
„ 42, 6. . . . S. 180.
„ 47, 8. . . . S. 46.
„ 55, 20. . . . S. 21.
„ 95, 7. . . . S. 124 N.
„ 111, 2. . . . S. 103. N.
Jes. 2, 20. . . . S. 261.
„ 66, 17. . . S. 264. 265.
Jer. 52. . . . S. 165. 166.
Hab. 3. . . . S. 69–80.
„ 3, 2. LXX . . S. 150. N.
„ 3, 3. 13. . . S. 21.
„ 3, 9. Syr. . . S. 5.

Verzeichniss der Lieder,

welche zur Veranschaulichung ihrer Formverhältnisse eingerückt sind.

Num. 23, 7—10. . . . S. 106.
Ps. 2. . . . . . S. 117.
„ 3. . . . . . S. 54.
„ 9 und 10. . . . S. 157.
„ 15. . . . . . S. 109.
„ 16. . . . . . S. 120.
„ 19. . . . . . S. 61.
„ 23. . . . . . S. 114.
„ 24. . . . . . S. 63.
„ 30. . . . . . S. 128.
„ 33. . . . . . S. 121.
„ 42 und 43. . . S. 177. 178.
„ 44. . . . . . S. 47.
„ 46. . . . . . S. 56.
„ 47. . . . . . S. 45.
„ 53. . . . . . S. 174.
„ 54. . . . . . S. 44.
Ps. 60. . . . . . S. 52.
„ 93. . . . . . S. 109.
„ 95. . . . . . S. 124.
„ 96. . . . . . S. 115.
„ 100. . . . . . S. 107.
„ 111. . . . . . S. 103.
„ 112. . . . . . S. 103.
„ 114. . . . . . S. 108.
„ 123. . . . . . S. 112.
„ 125. . . . . . S. 130.
„ 126. . . . . . S. 113.
„ 127. . . . . . S. 126.
„ 128. . . . . . S. 127.
„ 131. . . . . . S. 129.
„ 140. . . . . . S. 57.
Hab. 3. . . . . S. 69.

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.